Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina

Direzione: G. Cortassa, M. Gallina, E. V. Maltese

Redazione: A. M. Taragna, con G. Cortassa, F. Farello, M. Gallina, W. Haberstumpf, E. V. Maltese, B. Sancin

Università degli studi di Torino
Dip.to di Filologia, linguistica e tradizione classica – Dip.to di Storia
via s. Ottavio, 20 – 10124 Torino
tel. +39 011 6703615 fax +39 011 6703631
e-mail: enrico.maltese@unito.it maltese@savonaonline.it

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

4 (2004)

Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2004
Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
15100 Alessandria, via Rattazzi 47
tel. +39 0131 252349 fax +39 0131 257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
http: //www.ediorso.it

Stampata da Copy Card Center s.r.l. San Donato Milanese (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISSN 1593-456X

In copertina: amanti in un giardino (Digenis Akritas e l'amazzone Maximò?). Piatto di ceramica, XII-XIII secolo. Corinto, Museo Archeologico.

A proposito di una recente edizione critica di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli

Ogni nuova edizione che consenta di leggere, anche parzialmente, un autore della Patrologia greca in un testo critico più affidabile e in una veste editoriale meno *ingombrante* della pur benemerita e, ancora, insostituibile raccolta di J.-P. Migne, dovrebbe costituire un motivo di gioia per tutti gli studiosi: dovrebbe.

Così, ad esempio, non possiamo che salutare con piacere il neonato primo tomo dei *Carmina* di Gregorio di Nazianzo nella Collection Budé.[1] Non sempre però ai buoni propositi corrispondono altrettanto buoni risultati, e capita talvolta col Salmista, facendo di Babilonia il novello testo e di Sion l'abate Migne, di cantare:

> Lungo i fiumi laggiù in Babilonia
> sedevamo in pianto
> al ricordo di Sion. (*Ps.* 137 [136].1, trad. D. M. Turoldo)

È questo il caso del volume che Nicholas Constas ha pubblicato giusto un anno fa da Brill,[2] nel quale, in aggiunta a dei capitoli assai ben documentati e davvero utili per ricostruire la figura storica, la personalità e la cristologia dell'arcivescovo di Costantinopoli, si è avventurato nell'edizione critica delle *Hom.* 2-5 – tradotte anche in inglese e commentate – alle quali ha premesso la celebre *Hom.* 1, nel testo greco stabilito da Schwartz per gli *Acta conciliorum oecumenicorum* (con un apparato critico energicamente sfoltito) e col corredo della traduzione inglese, in parte modificata, di Wiles e Santer.[3] E le sorprese cominciano proprio, inopi-

[1] Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres poétiques*. Tome I, *1re partie, Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, texte établi par A. Tuilier et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi, Paris 2004.

[2] *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5*, Texts and Translations, Leiden-Boston 2003.

[3] «The Greek text of Homily 1 printed below is from E. Schwartz, *ACO* I, 1, 1 (Berlin and Leipzig, 1927), pp. 103-107. The Greek text of the Homily is given in its entirety, although only the most important variants from Schwartz' critical apparatus are provided. The English translation of Homily 1 has been taken, with some mod-

natamente, dal testo critico di questa prima omelia, che *dovrebbe* essere quello di Schwartz, dallo stesso Constas considerato «the definitive reading of Homily 1».[4] Tralasciando alcune varianti ortografiche (uso della maiuscola, ad es., per Λόγος e Θεός, e dello *iota subscriptum*) e di punteggiatura,[5] di cui Constas non rende peraltro conto, ci imbattiamo in alcune divergenze che meritano di essere segnalate, almeno per mettere in guardia che citare Schwartz o Constas non è proprio la *stessa cosa*. A p. 138 del suo testo Constas segna l'inizio del paragrafo II dell'*Hom.* 1 da Τίς εἶδεν, τίς ἤκουσεν, ma la divisione dell'edizione di Schwartz pone l'*incipit* da ἀλλ᾽ ἐγεννήθη (103, 23 = 138, 27 Constas), come confermato anche dalla traduzione francese dell'omelia di A. J. Festugière.[6] A p. 140 (1.III, 56) Constas stampa ἄρα, ma [ἄρα] si legge in Schwartz (104, 20), che in app. attribuisce l'omissione ai codd. AR; diversamente, a p. 144 (1.IX, 143), Constas stampa [ὁ Ἐμμανουὴλ], indicando in app. l'omissione dei codd. AR, come leggiamo nel testo e nell'app. di Schwartz (107, 6). A p. 144 (1.VIII, 138-139) leggiamo "Θεὸς Κύριος, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν." "ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο", ma Schwartz (107, 3) stampa θεὸς κύριος, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν, riportando in app. la variante ἡμῖν ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο dei codd. VMPSDW. Il testo di Constas, il cui app. tace, è un ibrido la cui origine è ignota. Poco dopo, alla stessa p. 144 (1.IX, 142), si legge l'aoristo ἴσχυσεν, ma Schwartz (107, 5) stampa l'imperfetto ἴσχυεν, riportando in app. la variante ἴσχυσεν del cod. R. Anche in questo caso il testo di Constas diverge da quello di Schwartz e il suo app. è muto. A queste differenze rispetto a Schwartz dobbiamo aggiungere alcuni refusi nel testo di Constas, 1.V, 74 ἐπεισείων [ἐπισείων], 1.VI, 90 ἔσται [ἔσται], 1.IX, 142 ἠδύναντο [ἠδύνατο], e delle varianti ortografiche, 1.IX, 151 σεραφεὶμ [σεραφὶμ], 1.IX, 157 παρθενείας [παρθενίας], per le quali, dato il silenzio degli app. di Schwartz e di Constas, si è incerti se considerarle con maggiore probabilità errori di quest'ultimo. Anche lo snello app. di Constas, che dovrebbe limitarsi a selezionare il materiale di Schwartz, non è immune da mende. A p. 136, in app. a 1.I, 13 συνεκάλεσεν ἡμᾶς ἡ ἁγία Μαρία, si legge «post ἡμᾶς add. ἐνταῦθα VPSW», ma Schwartz a 103, 11 segnala «μὲν ἡμᾶς ἐνταῦθα VPSW». A p. 138, in app. a 1.III, 54 ἐπειδὴ ὑπὲρ λόγον τὸ θαῦμα, si nota «post

ifications, from M. Wiles and M. Santer, *Documents in Early Christian Thought* (Cambridge, 1975), 61-66» (p. 135).

[4] Constas, p. 4.

[5] A p. 138 (r. 51) è però preferibile mantenere la virgola dopo ἐγένετο, anche per adeguarsi all'interpunzione della traduzione inglese (p. 139).

[6] *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris 1982, p. 155.

θαῦμα add. ὁ παῦλος ἐβόα τοῦ γὰρ μυστηρίου τὴν δύναμιν οὐκ ἔγνωσαν SA», ma quest'aggiunta, nell'app. di Schwartz (a 104, 18-19), è attribuita ad A^{mg}. A p. 140, in app. a 1.V, 73 χάρτῃ, Constas segnala «χάρτῃ SDA γραφῇ VMPW», ma nell'app. di Schwartz (a 105, 4), che stampa χάρτηι, la tradizione è presentata in modo diverso: «χάρτη DAR γραφῆ VMPW γραφεῖ S». Infine, qualche imprecisione anche nell'app. font., pp. 142-143 (testo e traduzione): [26]Ps. 79.2 [79.3], [30]Ps. 69.1 [69.2].

Lasciando il nume tutelare di Eduard Schwartz, la situazione decisamente si complica e va subito detto – e con rammarico – che il testo critico che Constas ha approntato per le *Hom.* 2-5, basandosi sulla collazione personale di una ventina di mss. datati fra il IX e il XVII sec.[7] – ma K (Athous Kavsokalyvion 157), utilizzato per *Hom.* 4, è del XIX sec. –, è alquanto infido e, ove l'editore Brill non allestisca in tempi brevi un'edizione riveduta e corretta (pullula di errori e refusi in diverse parti il libro), occorrerà utilizzarlo con estrema cautela e sempre avendo sottocchio *PG* 65.691-722, dove viene stampato il testo di *Hom.* 2-5 che risale alle edizioni di Riccardi (1630, *Hom.* 2-4) e Combefis (1648, *Hom.* 5). Non potendo in questa sede discutere in maniera approfondita il lavoro di Constas,[8] mi limiterò ad alcuni *exempla*.

A p. 166, in *Hom.* 2.II, 28, si legge οἱ βλάσφημοι τὸν Κύριον σμικρύνουσιν, che Constas traduce (p. 165) «but those blasphemers diminish the Creator!». L'app. di Constas tace, da cui si dovrebbe ricavare l'assenza di varianti in B (Vaticanus Barberinus 497 [IV.79], XVII sec.), apografo dell'unico testimone di *Hom.* 2, il cod. V (Vaticanus gr. 1633). Pare però probabile che «Creator» non traduca Κύριον, ma κτίστην che si legge in *PG* 65.693A. Questa impressione viene confermata a breve distanza dalla presenza del termine in 2.IV, 41 ἀλλὰ μορφὴ τὸν κτίστην ἐσχημάτισεν, che Constas traduce (p. 167) «Instead, a (created) form gave its form to the Creator». Anche questa volta, il confronto con *PG* 65.693B ci riserba una sorpresa: leggiamo ἀλλὰ κτιστὴ μορφὴ τὸν κτίστην ἐσχημάτισε e questo spiega forse perché Constas traduca «(created)», pur non stampando κτιστή. A p. 170, in *Hom.* 2.VIII, 93-94, si stampa πρῶτον μὲν ἵνα μὴ ἀφαιρούμενος ἀλγήσῃ, καὶ ἀλγήσας μισήσῃ, che Constas traduce (p. 171) «First, Adam was put to sleep so that when losing his rib he would not feel pain, and feeling pain hate the woman». Anche in questo caso viene tradotto in inglese, ma omesso nel testo gre-

[7] «The critical editions of Homilies 2-5 which appear below are based on my collation of twenty Greek manuscripts which range in date from the ninth to the seventeenth century» (Constas, p. 3).

[8] Il libro sarà da me recensito su «Gnomon».

co, un termine, l'acc. τὴν γυναῖκα, necessario, e che si legge in *PG* 65.697A. A p. 200, in *Hom.* 3.IV, 32, si legge αὐταί εἰσιν αἱ ἑορταί, ma è da stampare il testo di *PG* 65.705C αὗταί εἰσιν αἱ ἑορταί (~ Constas, p. 201, r. 38 «These are the feasts»). A p. 232, in *Hom.* 4.III, 68, è da premettere verosimilmente l'articolo τούς davanti a Ἰουδαίους, come si legge anche in *PG* 65.713A. A p. 258, in *Hom.* 5.II, 44, è da correggere μῦσος in μύσος (ῠ, vd. LSJ, *s.v.*; *Thesaurus* e Lampe, *s.v.*, riportano l'errata forma properispomena che si trova anche in *PG* 65.717B).

L'*errata* che segue è parziale (limitata solo al testo critico), ma premonitrice e, al tempo stesso, preoccupante:

> p. 164 (r. 3): τάς [τὰς]; (r. 7): λὺπῃ [λύπῃ]; (r. 12): ὑπομονήν [ὑπομονὴν]; (r. 16): τόν [τὸν]; (r. 18): Δαυίδ [Δαβὶδ]; (r. 24): ἀρμα [ἅρμα]; (rr. 25-26): Τριὰδος [Τριάδος]; (in app.): 6 [5-6]; p. 166 (r. 35): σελὴνην [σελήνην]; (r. 37): ἀήρ [ἀὴρ]; (r. 39): ὤν [ὢν]; (r. 40): ἠλλάτωσε [ἠλάττωσε]; (in app. font., cfr. p. 167): [14]Ps. 76.16 [76.17]; (in app. ad 37): desse [deesse]; p. 168 (r. 59): ἀπαθές [ἀπαθὲς]; (r. 62): διὰπλασιν [διάπλασιν]; (r. 79): οὐρανός [οὐρανὸς]; (r. 84, cfr. p. 170, r. 89): ἀνοικοδομήθη [ἀνῳ-]; (in app. font., cfr. p. 169): [29]Gen. 2.21 [2.21-22]; p. 170 (r. 104): εἰκὸς [εἰκός]; (r. 110): αὐτός [αὐτὸς]; (r. 112): υἱοὺς σου [υἱούς σου]; p. 172 (r. 143): ὅν [ὃν]; (r. 146): οὕτως [οὕτως]; (in app. ad 120): γὰρ σοὶ λέγω ὅτι [γάρ σοι λέγω ὅτι]; p. 174 (r. 165): ὅν [ὃν]; (r. 170): νεφέλη [νεφέλῃ]; p. 176 (r. 192): διὸ φησίν [διό φησιν]; p. 178 (r. 214): Ἱερουσαλήμ [Ἱερουσαλὴμ]; p. 200 (r. 34): ἥν [ἣν]; (r. 44): ὥ [ὦ]; (r. 45): ἤ [ἢ]; (r. 51): νυμφῶν [νυμφών]; p. 226 (r. 7): ὥ [ὦ]; (r. 8): ὥ [ὦ]; (r. 11): μητρός [μητρὸς]; p. 228 (r. 33): ὑπακοή [ὑπακοὴ]; (r. 37): δοράν [δορὰν]; p. 230 (rr. 43-44): ἀλουργίδος [ἁ-]; (rr. 51-52): εὐσπλαχνίαν [εὐσπλαγχνίαν]; (r. 57): ὅ [ὃ]; (in app. font.): [13]Ps. 16.19 [16.10]; (in app., r. 3): 44 [an 43?]; (in app., r. 9): ἄσπορον [ἄσπορον]; (in app., r. 16): MVPLOE [MPVLOE]; p. 232 (r. 72): ἤ [ἢ]; (r. 78): ἤ [ἢ]; (in app., r. 5): φυλλάτω [φυλάττω]; p. 234 (r. 79): ἤ [ἢ], γάρ [γὰρ]; (r. 86): λίθινας [λιθίνας]; (r. 88): ἰχθύες [ἰχθύας]; (r. 89): αἱ [αἰ]; (r. 90): ἔρεμος [ἔρεμος]; p. 256 (r. 23): Βαβυλώνι [Βαβυλῶνι]; (in app., r. 5): ἰσαάκ [ἰσαὰκ]; (in app., r. 8): αΐ [αἳ]; p. 258 (r. 40): ὅν [ὃν]; (r. 44): ἥν [ἣν]; (in app., r. 6): τὴν οἰκονομίαν C [τὴν ἄρρητον οἰκονομίαν C, vd. p. 251]; p. 260 (r. 52): ἤ [ἢ]; (r. 53): τὴ [τῇ]; (r. 64): Ἰορδὰνης [Ἰορδάνης]; (r. 68): ὅν [ὃν]; p. 262 (r. 81): ὅν [ὃν]; (r. 98): ὅ ἔστι [ὅ ἐστι]; (r. 99, in fine): και [καὶ].

Premonitrice, perché getta indubbiamente, *a priori*, delle ombre sull'accuratezza e sul rigore metodologico (penso naturalmente alla *recensio* e alla *constitutio textus*) di Constas nell'allestire questa «critical edition of five [sic] of Proclus' most important festal sermons on Christ and the Theotokos»:[9] troppe "sviste" in considerazione delle poche pagine del

[9] Constas, p. 1.

testo critico di *Hom.* 2-5 (appena 19, non contando quelle, neanche irreprensibili, dell'*Hom.* 1). Preoccupante, perché tanti errori, di cui Constas, come ogni autore, rimane in definitiva responsabile, sembrano inspiegabilmente sfuggiti anche al filtro delle decine di studiosi ai quali egli ha sottoposto prima della pubblicazione il suo lavoro,[10] ed ora albergano – ahimè indisturbati – in uno dei *Supplements to Vigiliae Christianae* dell'editore Brill.[11] E ciò è detto – sia ben chiaro – con dispiacere, visto che quest'improvvida edizione delle omelie di Proclo e la caterva di refusi sottraggono parte del merito che a Constas si dovrebbe comunque riconoscere per la sua ricostruzione approfondita dell'ambiente in cui è vissuto colui che ha legittimato definitivamente il titolo di θεοτόκος dato alla Vergine.

Vorrei da ultimo chiudere questa breve nota sulla scia di un sagace intervento di Piero Boitani sul futuro della cultura umanistica nel nostro Paese,[12] stimolato dal *pamphlet* appena uscito di Lindsay Waters,[13] Editor for the Humanities at Harvard University Press, il quale ha accusato il sistema accademico americano di costringere i docenti, pena il licenziamento, a sfornare saggi o libri in quantità: *publish or perish*. Questo (cito da Boitani) «ha prodotto una proliferazione abnorme di pubblicazioni che non aggiungono nulla di nuovo né al sapere né alla percezione estetica o critica; un affidarsi delle facoltà umanistiche alle decisioni delle University presses per la valutazione delle carriere nei vari dipartimenti, con totale abdicazione a quell'esercizio del "giudicare" che dovrebbe essere primario per gli umanisti e i critici; un basarsi su considerazioni quantitative anziché qualitative; un appiattimento sui criteri delle scienze più o meno esatte». Sarebbe quanto mai opportuno, non solo per chi scrive dei libri destinati al mondo accademico, ma anche per chi li pubblica, ne cura la stampa e li mette in vendita (a volte a prezzi poco accessibili), rifletterci un po' sopra e ridare magari spazio a quella figura immortalata da George Steiner in *Proofs*.

Domenico Accorinti

[10] Vd. gli *Acknowledgements*, p. XIII.
[11] Un'*errata* esaustiva risulterebbe davvero un compito ingrato per chiunque ed obbligherebbe un recensore a trasformarsi serotinamente (e inutilmente) in un correttore di bozze.
[12] *Moltiplichiamo per cinque la «Normale»*, «Il Sole-24 Ore Domenica», 20 giugno 2004, p. 29.
[13] *Enemies of Promise. Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*, Chicago 2004.

Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento*

«Città tenuta da Dio», «città di Costantino», «regina delle città»: tutti conoscono queste espressioni enfatiche utilizzate nelle fonti bizantine dell'età media che traducono la grandezza e la quasi immutabilità della città fondata da Costantino e diventata nel corso dell'alto Medioevo la capitale di un impero esteso, nell'XI secolo, dalla Puglia all'Armenia e dalla riviera di Crimea all'isola di Creta. I cronisti della Quarta Crociata Villehardouin e Roberto di Clari sono rimasti colpiti dalla grandezza, dalla ricchezza, dalla bellezza di una città pari a nessun'altra nel mondo, come i due autori scrivono nella loro storia della conquista di Costantinopoli. Fino al 1204, i pochi viaggiatori che ci hanno trasmesso le loro impressioni di fronte alla città sono tutti concordi nel descriverla come senza eguali.

Eppure, quando si passa dalla fine del XII al XV secolo, il declino della Città risulta evidente: innanzi tutto un declino demografico, per cui la popolazione passa da circa 400.000 abitanti prima del 1204 ad appena 150.000 nei primordi dell'assedio del 1453; quindi un declino monumentale, con il Grande Palazzo della dinastia macedone abbandonato e quasi in rovina, con l'Ippodromo, un tempo sede delle grandi cerimonie del trionfo imperiale e delle corse di carri, non più usato e in parte distrutto dall'incendio dei crociati, con i quartieri interni della città spopolati e fitti di case decadenti; infine, e soprattutto, un declino economico contrassegnato da un traffico commerciale monopolizzato dai mercanti occidentali e da una classe borghese greca che sopravvive a stento.

Come i contemporanei si rappresentavano Costantinopoli all'inizio del Quattrocento? Cominciamo col dare uno sguardo ai disegni che accompagnano il *Liber insularum* di Cristoforo Buondelmonti. Nato da un'illustre famiglia fiorentina, Buondelmonti ha studiato le lettere greche a Rodi prima del 1415 e poi, per sei anni, è passato da un'isola greca a un'altra al fine di redigere il *Liber*, ricco di descrizioni dei paesaggi greci e dei

* Testo della conferenza tenuta all'Università di Torino il 29 maggio 2003, in occasione del 550° anniversario della caduta di Costantinopoli.

«MEG» 4, 2004, pp. 7-17

monumenti dell'arte antica. Presentata al cardinale Orsini nel 1420, l'opera è completata da illustrazioni di vedute, diverse da un manoscritto all'altro. Costantinopoli, forse in ragione della sua forma peninsulare, viene trattata alla stregua delle altre isole del mar Egeo. Sul disegno del manoscritto Laurenziano XXIX, per esempio, quel che stupisce è la persistente forza della cinta muraria, doppia dalla parte occidentale di fronte alla Tracia, singola dal lato della Propontide e del Corno d'Oro. La muraglia è adornata da 138 torri nel principale manoscritto del Buondelmonti, un numero che sale fino a 198 in un altro manoscritto, una cifra enorme, dovuta senz'altro a un errore del copista. Quattro porte sono segnalate lungo il muro terrestre.

Al di là del golfo interno che divide la città dalla borgata di Galata, il quartiere di Pera si presenta suddiviso in tre zone diverse, separate da muri: al centro vi è il nucleo della colonia genovese con la chiesa di san Domenico (oggi la moschea di Arap Djami), mentre da ciascun lato si estendono i due quartieri greci, annessi dai Genovesi nella seconda metà del Trecento. Alla sommità si alza la torre di Cristo, tuttora esistente, che coordina la difesa della colonia genovese.

Entriamo adesso nella città. La grande cupola di Santa Sofia domina l'Ippodromo, mentre lo spazio già occupato dal Grande Palazzo imperiale è quasi vuoto: il copista ha annotato sul disegno che «qui si trovava il Palazzo in tempi remoti». Per contro, il Palazzo delle Blacherne, indicato come «palatium imperatoris», occupa nell'angolo nord-ovest della città un posto quasi pari a quello di Santa Sofia. Non si sa se si debba vedere nell'eguale dimensione dei due edifici un simbolo dei due poteri, temporale e spirituale, che condividono il governo dell'*oikoumene*.

Cinque colonne, disegnate nello stesso modo, sono ben distinguibili, ma due soltanto – quella di Giustiniano e quella di Costantino – sono indicate con il loro nome. Al di là dello schizzo di qualche casa, lo spazio interno della città è occupato soprattutto da chiese e monasteri: Studios nell'angolo sud-ovest del perimetro urbano, i Santi Apostoli dove i *basileis* sono stati sepolti fino all'XI secolo, San Giorgio dei Mangani nell'attuale Punta del Serraglio, là dove, al tempo della dinastia macedone, si trovava un famoso *oikos* imperiale, Sant'Andrea, monastero dell'VIII secolo, una chiesa della *Teotokos*, vicino al Palazzo delle Blacherne, forse il santuario dove si conservava la preziosa reliquia del Velo della Vergine, la *Peribleptos* tra il foro di Arcadio e la Porta d'Oro, e infine una chiesa dei Quaranta Martiri ai quali sono dedicati nella capitale bizantina non meno di otto santuari. I disegni, risalenti a una fase di sollievo nella città, quando cioè i figli di Bayezid si disputavano il potere, non rendono conto del declino inesorabile di Costantinopoli, se non per l'indicazione del-

la rovina del Grande Palazzo imperiale. Essi riflettono una realtà sorpassata.

I racconti dei viaggiatori danno un'impressione molto diversa. Del resto, già lo stesso testo scritto da Buondelmonti smentisce la bellezza suggerita dall'illustratore del suo libro. A proposito di Santa Sofia, per esempio, l'autore scrive che tutte le sue pertinenze, come gli uffici e le abitazioni del clero, sono rovinate. La chiesa dei Santi Apostoli ha sofferto le ingiurie del tempo, al pari delle cisterne. Gli abitanti sono pochi e si occupano soprattutto del loro cibo. Sia in relazione all'aspetto generale della città sia per quanto riguarda l'Ippodromo, con i suoi gradini e con la spina adorna di statue, Buondelmonti parla della bellezza della città servendosi del passato.

Passiamo ora a Ruy Gonzales de Clavijo, ambasciatore del re di Castiglia presso Tamerlano. Transitando a Costantinopoli nel 1403, Clavijo ci ha trasmesso una lunga descrizione della città: benché sia grande, non è molto popolata. Di fatto, il suo centro è occupato da prati, giardini e campi di grano. La maggioranza delle chiese e dei monasteri è in rovina. Al declino di una città che, quando era giovane, era la più famosa del mondo, si sottrae soltanto il quartiere genovese di Pera, centro dell'attività economica della capitale. In modo non diverso l'inviato del duca di Borgogna, Bertrandon de la Broquière, si riferisce al celebre passato del Grande Palazzo imperiale, un tempo circondato da una bella muraglia.

Un pellegrino russo venuto a Costantinopoli verso il 1424 sottolinea la responsabilità dei crociati del 1204 nel declino della città: essi hanno frantumato le sculture che adornavano le colonne del Palazzo imperiale e interrotto il flusso dell'acqua che arrivava ai bagni di Costantino, presso le mura marittime. Ma non accenna mai ai danni provocati dai Greci stessi, che hanno lasciato andare in rovina la città o l'hanno abbandonata.

La testimonianza più dura proviene dal castigliano Pero Tafur, che visitò Costantinopoli nel 1437, vale a dire soltanto sedici anni prima del vittorioso assedio dei Turchi. Tafur rammenta il passato glorioso del Palazzo imperiale, ormai quasi distrutto. L'arsenale del Corno d'Oro può ospitare le navi, ma non ripararle. Parimenti non si può non rilevare il contrasto tra la bellezza di Santa Sofia e dei suoi mosaici e il cattivo stato degli edifici che circondano la basilica. La città è poco popolata e i suoi abitanti, mal vestiti, sono tristi e poveri a causa della loro malasorte e del loro carattere vizioso e peccaminoso. Sola eccezione è il quartiere di Pera: lì si svolge la vita marittima della città, lì i palazzi ben curati assomigliano a quelli di Genova, lì le chiese e i monasteri in un buono stato di conservazione sono circondati da muri. È un contrasto, questo, tra la capitale e la borgata dei Genovesi che sottolinea sino a qual punto i Latini

ivi stabiliti si siano arricchiti a danno della popolazione locale riuscendo a conservare un quartiere florido, mentre la capitale e i suoi monumenti hanno patito le conseguenze del terremoto del 1344, i danni delle guerre civili tra Giovanni Cantacuzeno e Giovanni Paleologo, e, infine, gli esiti del primo assedio turco del 1396. Una grande parte della popolazione è fuggita in Italia e nei territori posti sotto la dominazione veneziana. Il declino demografico e la povertà spiegano la rovina monumentale di Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento.

Quando si passa ai primordi dell'assedio, la percezione della capitale nei testimoni degli eventi del 1453 contamina la realtà geografica con l'immaginario e il simbolico. L'immagine di Costantinopoli alla fine del Medioevo è l'esito di due prospettive diverse, almeno per quanto riguarda i cronisti occidentali: per un verso è vista come la capitale di una romanità non ben compresa dall'Occidente, se non addirittura odiata, per l'altro appare come una zona di incontro e scontro fra culture diverse. Sicché definire l'immagine di Costantinopoli nel 1453 significa descrivere la realtà obiettiva quale è stata vista dai contemporanei, ma al contempo fornire anche la visione soggettiva di ogni autore; significa, infine, decifrare la struttura dei racconti che ha senza dubbio influenzato la descrizione trasmessa dai contemporanei.

La rappresentazione della città assediata e presa dagli Ottomani è fortemente influenzata dallo stato di guerra totale e di panico generale che investe i testimoni dell'evento che non possono avere una visione complessiva della città. Se hanno partecipato alla difesa, conoscono unicamente un settore della muraglia, se non soltanto il luogo del loro rifugio. Essi si trovano coinvolti nel turbinio delle violenze che accompagnano la conquista e non hanno altro pensiero se non quello di salvare la propria vita, incapaci di dare un resoconto preciso degli eventi. La loro conoscenza più o meno grande della città, prima del 1453, influenza di molto la loro testimonianza: all'opposto di Giorgio Sphrantzes, per il quale la capitale e la corte non hanno segreti, o diversamente da Leonardo di Chio, colà giunto nell'ottobre 1452, tanti sono i testimoni occasionali, di origine occidentale, turca o persino greca, costretti a impegnarsi nella difesa senza nemmeno sapere dove si trovano.

Rari sono quanti siano in grado di dare una visione generale della città e di indicarne le vere dimensioni. Nestor Iskinder, a cui viene attribuito il *Povest'o Cargrade*, per due volte rammenta lo schema costantiniano della città dei sette colli. E, invero, ogni uomo di cultura doveva conoscere le parole di Eusebio di Cesarea a proposito della fondazione della città: Costantino esigeva che la sua fondazione «fosse simile per la forma e di li-

vello uguale a quella della città di Roma». Da parte turca, Tursun Beg, autore di una *Storia della conquista*, si accontenta di evocare il gran numero dei colli e dei giardini, la forma triangolare della città, solida e inaccessibile, per sottolineare quanto valente sia stato Mehmed II nella sua conquista.

Quando si tratta di indicare le dimensioni della città, tutti i racconti ignorano le vere cifre. Jacopo Tedaldi, un mercante fiorentino presente a Costantinopoli nel 1453, sottovaluta lo sviluppo delle mura attorno alla città: sei o sedici miglia dal versante di terra, cinque dalla parte del mare e sei nella zona del porto e del Bosforo, mentre la lunghezza totale non supera i 19 chilometri. L'autore esagera, invece, le dimensioni delle mura e dei fossati, pur avendo minimizzato lo spessore del muro: 180 cm. invece di 320 cm. per il muro esterno; 360 cm. invece di 550 cm. per il muro interno. Il mercante, più abile nella valutazione dei prodotti del commercio che in quella delle dimensioni dei monumenti, riprende le cifre date dalla tradizione e non le vere misure.

I suoi contemporanei si sbagliano ancora di più. Per Tursun Beg, il Corno d'Oro ha un miglio di larghezza – in realtà 400 metri – e cinque miglia di lunghezza – in realtà 11 chilometri –, inoltre sarebbe capace di accogliere 10.000 natanti, un po' troppo! Per Chalcocondila il porto misura 150 stadi di lunghezza, cioè più di 27 chilometri. La stessa dilatazione fantastica si verifica a proposito del ponte di legno costruito dagli Ottomani per traversare il Corno d'Oro: mille braccia, cioè 600 metri secondo Tedaldi, un miglio e mezzo, cioè 1.973 metri per Isidoro di Kiev, e fino a trenta stadi, cioè 5.920 metri, a detta di Leonardo di Chio. Fanno eccezione il medico veneziano Barbaro e il giannizzero Costantino d'Ostrovica, che danno cifre più ragionevoli: 450 metri per il primo, 370 metri per il secondo, mentre si stima a 500 metri un ponte sito presso il Palazzo delle Blacherne, di fronte alla porta *Basilea*. Sopravvalutando le misure effettive, i nostri autori vogliono indicare quanto grande sia stata la città, quanto forte sia stata l'impressione provata da tutti gli stranieri che l'hanno scoperta.

Per quanto concerne i dintorni della città, i cronisti si interessano soprattutto ai luoghi importanti per la difesa. Tursun Beg ci dà una descrizione ben dettagliata della fortezza di Rumeli-Hisary costruita in parecchi mesi dai Turchi per bloccare il passaggio delle navi tramite il Bosforo: in questo modo l'autore esalta la potenza ottomana. Da parte occidentale, i racconti sono più sfumati e meno precisi, a eccezione di quello di Barbaro, che, imbarcato su una galea veneziana, ha potuto apprezzare l'opera di Maometto II alla quale attribuisce quattordici torri, invece delle dodici che in realtà l'adornano. Leonardo di Chio e Ubertino Pusculo

sottolineano l'intervento del sultano nella costruzione della fortezza, alla quale Tommaso Eparchos attribuisce un perimetro di due miglia, cioè quattro volte di più delle sue dimensioni di fatto.

Il porto di Pera non è descritto dai contemporanei, interessati unicamente ai mezzi di difesa. Soltanto la catena che sbarra il Corno d'Oro viene menzionata: questa si estendeva dal castello di Galata, vicino a Top Hané, all'estremità orientale della colonia genovese, fino alla porta *Horaia*, vicino all'attuale Porta del Serraglio. Secondo Barbaro, la catena è costituita da tronchi di legno legati gli uni agli altri da grossi anelli di ferro, mentre dal versante del porto era sorvegliata da qualche natante veneziano. Tursun Beg, invece, parla di una catena di bronzo, robusta e simile a una linea fortificata, che non si poteva spezzare. Gli autori greci, Sphrantzes, Chalcocondila, Critobulo e Ducas si accontentano di menzionare la catena e di citare i punti di partenza e di arrivo, ma senza darne una descrizione precisa.

I luoghi del combattimento sono ben conosciuti dai nostri autori che, in gran maggioranza, hanno partecipato alla difesa della città. Barbaro rammenta il fatto che il *basileus* abbia affidato a quattro nobili veneziani la difesa di quattro porte: Porta Aurea, *Peghé*, *Charisios* e *Gyrolimnés*, quest'ultima sita vicino al Palazzo delle Blacherne. Egli conosce anche la porta di San Romano, detta da lui «la più bella di tutta la terra», la porta dei *Kynegoi* sul Corno d'Oro, e la *Xylokerkos*, a nord della Porta Aurea, di fronte alla quale i Turchi hanno costruito una grande torre di legno, coperta di pelli fresche. Isidoro di Kiev, che cita anche la porta *Caligaria*, al di sotto delle Blacherne, dichiara che la *Xylokerkos* si trova nel punto più debole di tutta la cinta muraria. Leonardo di Chio definisce il settore di ciascuno dei comandanti latini incaricati della difesa: oltre ai nomi sopracitati, menziona la porta di *Polyandros* o di *Rhegion*, la torre d'*Anemas*, entrambe vicine al Palazzo delle Blacherne, così come la porta *Basilica* (Balatkapi), sita di fronte al Corno d'Oro. Non si potrà però trovare presso questi tre testimoni la minima descrizione dei luoghi: ciò che per loro conta sono la linea della battaglia, i posti di combattimento, non la struttura della linea di difesa.

La medesima deludente percezione dei luoghi si ritrova presso Ubertino Pusculo, che definisce i diversi posti di comando occidentali, presso Nestor Iskinder, che elenca i diversi corpi delle truppe ottomane di fronte alle principali porte e, più tardi, presso Ducas, più interessato al numero dei combattenti che alla topografia urbana. Le descrizioni si fanno molto rare. Leonardo di Chio scrive tuttavia che la muraglia presso la porta *Caligaria* (alle Blacherne) è profonda e solida, ma non rafforzata da un fossato o da una controscarpa. Solo Jacopo Tedaldi tenta di valutare

le distanze tra la porta di San Romano, dove infuria il combattimento, e le porte di *Peghé* e *Caligaria*, e, del pari, cerca di descrivere quali danni ha provocato alla porta di San Romano la grossa bombarda insediata dagli Ottomani: 12 metri di muro distrutti, secondo Tedaldi, 15 metri secondo Samile, pseudonimo di un vescovo valacco, ma soltanto 2,13 metri secondo Nestor Iskinder. Il suo contemporaneo Tursun Beg ha trasmesso un'immagine molto precisa delle torri della città murata: sono di forma triangolare, rotonda, quadrata o esagonale, coperte di piccole cupole e davanti a loro si erge un muro esterno, infossato con paramento di pietre sui lati. Gli assaltatori piazzati di fronte alla muraglia potevano dare un'immagine più precisa dei luoghi che non i difensori, preoccupati soltanto della loro salvezza.

Di fatto, nei racconti del 1453, la scenografia non ha nessuna importanza. Tutti i testimoni conoscono i principali luoghi dove si sviluppano gli eventi, le posizioni delle rispettive forze, i nomi delle principali porte dove si colloca la difesa. Nessuno ignora la porta di San Romano dove Maometto II lancia l'attacco principale, ma tutti, travolti dal furore del combattimento, dimenticano di definire lo spazio fisico degli eventi. La città per loro non è altro che sangue e lacrime, sicché non vale la pena descriverla e parlare di quegli elementi che, di solito, costituiscono la capitale di un impero: i luoghi del potere che svanisce e della religione che viene rimpiazzata.

Eppure si potrebbe trovare nei racconti dal 1453, tanto in ciò che dicono quanto in quello che tacciono, qualche annotazione importante sulla forza o sulla debolezza dei luoghi che simboleggiano il potere. Il Grande Palazzo, vicino a Santa Sofia, è totalmente sconosciuto al di fuori di un accenno, presso Tursun Beg, alle sue rovine. Non c'è da stupirsi, poiché si sa bene che i Paleologi hanno abbandonato questa residenza imperiale per insediarsi nel Palazzo delle Blacherne. Ma quest'ultimo sparisce dai racconti. Il *basileus* non vi si trova più negli ultimi giorni dell'assedio; è dappertutto e in nessuna parte. Non controlla più nulla ed è costretto ad affidare la difesa ai comandanti occidentali. Il suo potere si è sfasciato e il suo Palazzo, affidato al bailo dei Veneziani – ultimo segno della dominazione simbolica della Serenissima sulla capitale imperiale – scompare dalla storia. «Ogni regno ha la sua fine, ogni fortuna il suo rovescio» scrive, sentenzioso, Ibn Kemâl, che descrive il percorso compiuto dal *basileus* all'interno della città fino alla Porta d'Oro, dove ha termine la sua vita; e si potrebbe vedere in quest'ultimo cammino una sorta di controtrionfo, al quale si contrappone in modo emblematico la marcia trionfale di Maometto II, entrato in città dalla porta di San Romano per assaporare la propria vittoria in Santa Sofia, prima di recarsi al Palazzo imperiale.

Di fatto, se il Palazzo delle Blacherne è lasciato nell'ombra, Santa Sofia, la sacra basilica dell'ortodossia, invade tutto il campo del racconto. Barbaro e Ubertino Pusculo citano dapprima il solenne proclama dell'unione delle Chiese il 12 dicembre 1452, alla presenza del legato pontificio, il cardinale Isidoro di Kiev, e poi terminano il loro racconto con la descrizione delle profanazioni e devastazioni compiute dagli Ottomani. In modo inconscio, essi danno della presa di Costantinopoli un'interpretazione assai diffusa tra i Bizantini: questi hanno perduto la propria capitale per avere tradito la religione dei padri. Tommaso Eparchos paragona il perimetro della Grande Chiesa a quello dell'Ippodromo. Egli enumera con enfasi 473 porte d'onore e 6.666 colonne, cifre del tutto fantastiche. I racconti occidentali si accontentano di descrivere gli orrori attribuiti agli Ottomani: essi rompono statue e icone, profanano vestiti e vasi sacri, strappano i Vangeli e i sacri libri, massacrano tutti coloro che avevano trovato rifugio nell'illustre basilica, mentre il sultano deflora una vergine sull'altare centrale della stessa.

Le fonti ottomane, al contrario, manifestano l'ammirazione dei vincitori per la Grande Chiesa. Tursun Beg esalta la grandezza del monumento, le dimensioni della cupola, degli archi e delle mezze cupole, i mosaici di marmo policromo e l'immagine imponente del Pantocrator, oggi sparita. Nestor Iskinder svela l'emozione del sultano di fronte alle dimensioni del monumento e dei tesori ivi contenuti. L'autore ha anche ben compreso il legame tra Santa Sofia e il potere imperiale: Costantino Dragaš, l'ultimo *basileus*, vi rende grazie dopo un effimero successo contro i Turchi e prega Dio prima dell'assalto finale, mentre si appresta a morire per la Chiesa di Dio e per la fede ortodossa. La testa dell'imperatore sarebbe stata poi recuperata dal patriarca e nascosta sotto l'altare della Grande Chiesa, quale insigne reliquia destinata a recare nel futuro la speranza di un rinnovamento. E, infine, Santa Sofia è anche il luogo di profezie e di prodigi, che annunciano la caduta di Costantinopoli. Il 21 maggio la folla radunata nella basilica vede una grande fiamma circondare la base della cupola e poi elevarsi verso il cielo. Il patriarca interpreta questo segno come la fuga degli angeli e dei grandi sacerdoti che proteggevano la chiesa e la capitale, destinate così a essere consegnate al potere dei nemici. Benché subito trasformata dai vincitori in una moschea, la Grande Chiesa è da tutti considerata come l'ultimo rifugio dell'ortodossia. Al racconto delle devastazioni, che si trova in tutte le fonti occidentali o greche, si contrappone nelle fonti ottomane la grande ammirazione dei vincitori.

I Turchi mirano piuttosto ad altri monumenti emblematici di Costantinopoli. Secondo Samile essi avrebbero distrutto 2.000 chiese, un'iperbole che serve a illustrarne la volontà di cancellare ogni traccia dell'ortodos-

sia, ma, soprattutto, attaccano la persona di Costantino. Barbaro commenta le profezie che preannunciavano la caduta della capitale: la statua equestre di Costantino posta sulla sommità della sua colonna si volgeva verso l'Anatolia, quasi a preannunciare che da quella parte sarebbero venuti i distruttori del suo impero. Ma una profezia popolare rammentava che alla base della colonna un angelo avrebbe consegnato una spada a uno sconosciuto che avrebbe respinto i Turchi penetrati nella capitale. Epperò, come un funesto presagio, un vortice aveva distrutto la parte superiore della colonna durante il regno di Alessio I Comneno. Le orifiamme del *basileus* e di San Marco vi sventolavano in cima, ma Maometto II vi aveva sostituito la propria bandiera, inverando in tal modo la prima predizione e denunciando come falsa la seconda. Nella basilica dei Santi Apostoli, il sepolcro di Costantino fu violato e gli ornamenti imperiali vennero spartiti tra i vincitori. Cancellare il ricordo del fondatore di Costantinopoli significava distruggere undici secoli di storia.

Al di fuori della città stessa, soltanto Pera viene menzionata dai testimoni dell'assedio. Barbaro rammenta il fatto che Maometto II aveva installato le sue bombarde sui colli sopra Pera, prima di spostarle il 14 maggio, ma non parla del quartiere genovese, senz'altro poco gradito a questo buon veneziano. La bellezza di Pera è stata menzionata dai contemporanei. Isidoro di Kiev ne ha visto le splendide case, adorne di marmo; per Leonardo di Chio, Pera è la piu bella città del mondo; è «una città grande e buona» a detta di Costantino di Ostrovica; mentre secondo Tursun Beg è «un'ampia forterezza con un popolo oriundo dalle potenti etnie franca e varega, sottomesse a un giudice dei Franchi». La consegna delle chiavi al sultano salva la vita della popolazione genovese, nondimeno Maometto II ordina la distruzione della torre di Santa Croce o Castello di Galata, da dove usciva la catena che chiudeva l'accesso al Corno d'Oro. I racconti del 1453 non concordano sull'entità delle demolizioni. Secondo Angelo Lomellino e Leonardo di Chio, entrambi di origine genovese, soltanto una parte delle mura e delle torri della città viene distrutta. Isidoro di Kiev e Samile dichiarano, invece, che tutta la città fu annientata, ridotta a terreno per campi, e che la popolazione fu trasferita a Costantinopoli. Ciò non è del tutto vero, sia perché l'atto di capitolazione firmato dal sultano il primo giugno 1453 concedeva un po' di libertà agli abitanti di Pera, sia perché una buona parte delle mura persisteva ancora, secondo il suo impianto primitivo, alla metà dell'Ottocento. Si può dunque mettere in dubbio la testimonianza del legato pontificio e del vescovo Samile, che, per questa parte del loro racconto, si affidano a dicerie non verificate e non a un'esperienza personale.

Se si dovesse far conto sulle opere dei contemporanei per conoscere il paesaggio urbano di Costantinopoli nel 1453, il bilancio sarebbe deludente; che siano latini, greci o turchi, i testimoni dell'assedio non conoscono bene i luoghi. La loro visione è ristretta ai posti dei combattimenti e alla zona della città in cui essi si trovavano durante l'attacco ottomano. Da loro non proviene nessuna visione d'insieme, nessun senso della misura e delle proporzioni. Travolti dalla violenza del combattimento, Latini e Greci non descrivono quel che vedono, forse perché lo conoscono da tempo. Per loro, Costantinopoli è uno spazio di battaglia senza scenografia; essi vedono soltanto i proiettili delle bombarde e le brecce nella muraglia, ma sono ciechi come Fabrizio del Dongo, l'eroe di Stendhal, per il quale la battaglia di Waterloo si riassumeva negli schizzi che le palle sollevavano sul suolo fangoso.

L'unica visione positiva della città è quella degli assaltatori, che scoprono la capitale e il suo splendore. Nell'ebbrezza del trionfo, essi provano, al pari dei Latini della Quarta Crociata, la vertigine suscitata dalla grandezza dei monumenti e dal lusso degli ornamenti liturgici. Prima di abbandonarsi alla carneficina e alla caccia del bottino, si fermano per esprimere commozione e ammirazione. Scoprono la città con un misto di simpatia e di avidità, che li conduce all'iperbole. Ma Costantinopoli ormai non era, come nel 1204, la più grande, bella e ricca città del mondo. I viaggiatori della prima metà del Quattrocento ne avevano una visione più precisa che non i testimoni dell'assedio: la capitale era una città spopolata, impoverita e debole, non più in grado di resistere, come nei secoli passati, all'attacco delle più imponenti forze armate del mondo.

Michel Balard

Nota bibliografica

I testi della caduta di Costantinopoli sono stati raccolti da A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I-II, Verona 1976; *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, ed. postuma a cura di A. Carile, Bologna 1983.

Per quel che riguarda i racconti di viaggio, si vedano J. P. A. Van der Vin, *Travellers to Greece and Constantinople*, I-II, Leiden-Istanbul 1980, e K. N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium 962-1204*, Leiden 1996. Singoli racconti: Cristoforo Buondelmonti, *Description des îles de l'Archipel*, éd. L. Legrand, Paris 1897, e G. Gerola, *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti*, «Studi Bizantini e Neoellenici» 3, 1931, pp. 247-279. – Ruy Gonzales de Clavijo, *La route de Samarkand au temps de Tamerlan*, éd. L. Kehren, Paris 1990. – Ber-

trandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*, éd. Ch. Schefer, Paris 1892. – Sui pellegrini russi: G. P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D. C. 1984. – Pero Tafur, *Andanzas y viajes de un hidalgo español*, ed. M. Jimenez de la Espada, Madrid 1995.

Sulla città di Costantinopoli nel Quattrocento: S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge 1965; E Francès, *Constantinople byzantine aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Population - Commerce - Métiers*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 7, 1969, pp. 405-412; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977; M. Balard, *La Romanie génoise (XII^e^-début du XV^e^ siècle)*, I-II, Roma-Genova 1978; N. Oikonomidès, *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIII^e^-XV^e^ siècles)*, Montreal-Paris 1979; K.-P. Matschke, *Grund- und Hauseigentum in und um Konstantinopel in spätbyzantinischer Zeit*, «Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte» 1984, 4, pp. 103-128; A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e Occidente*, ed. postuma a cura di E. Morini, Roma 1988; I. Diurić, *Le crépuscule de Byzance*, Paris 1996; N. Necipoglu (ed.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden 2001.

Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue

Byzance entre Latins et Turcs

Après avoir perdu, au profit des conquérants turcs, ses dernières possessions d'Asie-Mineure dans la première moitié du XIV[e] siècle, Byzance se voit progressivement étroitement enclavée en territoire ottoman car les Turcs, qui ont pris pied dans les Balkans dès 1354, encerclent petit-à-petit Constantinople, en s'installant dans sa banlieue européenne, après avoir conquis, entre autres, la Thrace et la Bulgarie avant d'assiéger directement la capitale impériale à partir de 1394.

Les souverains byzantins de cette période, incapables de résister par eux-mêmes à l'expansionnisme ottoman, n'auront comme choix qu'un appel à l'aide en direction des chrétiens d'Occident ou une alliance pragmatique avec les Turcs. En fait, ils mèneront souvent les deux politiques, parallèlement ou successivement, Jean VI Cantacuzène (1347-1354), par exemple, s'alliant aux émirs musulmans tout en menant des tractations pour l'organisation d'une croisade latine contre les Turcs, Jean V Paléologue (1341-1391) se convertissant au catholicisme pour obtenir d'improbables secours de Rome et finalement servant comme auxiliaire dans l'armée du sultan.

Double fut également l'attitude de Manuel II Paléologue (1391-1425), voyageant en Italie, France et Angleterre pour y quérir des secours, après avoir fait campagne comme allié et vassal du sultan Bajazet. Ces contacts quasi-obligatoires et forcés avec des interlocuteurs latins et musulmans que l'on n'appréciait guère politiquement et religieusement à Byzance, se firent cependant souvent dans un esprit d'ouverture étonnant et quelque peu paradoxal qui permettait d'établir avec des rivaux officiellement détestés des relations personnelles amicales. L'exemple de Manuel Paléologue est très significatif à cet égard et ses entretiens avec un théologien musulman nous éclairent non seulement sur la curiosité bienveillante qui anime le basileus envers le représentant d'une religion concurrente mais nous montrent également l'état d'esprit très favorable aux contacts avec les chrétiens qui est celui de l'interlocuteur turc de Manuel.

«MEG» 4, 2004, pp. 19-30

Si le texte des *Entretiens* est bien connu et si la personnalité de l'empereur-écrivain a été soigneusement étudiée grâce aux travaux de Trapp, de Khoury et de Barker, par contre les relations politiques et religieuses entretenues par Manuel avec souverains et dignitaires turcs n'ont que rarement été éclairées par une analyse des sources ottomanes, lesquelles recèlent des informations non négligeables, concernant en particulier l'identité du théologien turc avec lequel l'empereur grec mène ses *Entretiens*.[1]

La politique turque de Manuel II

Sous plus d'un aspect, Manuel ressemble à son grand-père Jean VI Cantacuzène dont la forte personnalité ainsi que l'influence politique et diplomatique ne durent cesser de s'exercer dans son entourage, entre son abdication (1355) et sa mort (1383), période capitale dans la formation de Manuel. On sait par exemple que le "moine Joasaph" (nom monastique de Cantacuzène) joua un rôle non négligeable dans les tractations religieuses entreprises entre la cour de Byzance et Rome en 1367 où Jean V, le père de Manuel, sollicité par les envoyés pontificaux pour engager un débat sur l'union des Eglises, déclare ne pouvoir prendre de décision que conjointement avec l'empereur Cantacuzène "son père". Ce dernier dirige finalement les pourparlers auxquels assiste la famille impériale au grand complet et, entre autres, le jeune Manuel.

Comme Jean VI, Manuel mena conjointement une politique de rapprochement avec les Latins et de resserrement des liens turco-byzantins. Sa marge de manœuvre est, dans la deuxième moitié du XIV^e^, beaucoup plus étroite encore que du temps de Cantacuzène; mais leur manière de procéder et surtout le style très personnalisé qu'ils impriment aux relations avec leurs interlocuteurs musulmans sont les mêmes, les deux

[1] Sur le XIV^e^ siècle byzantin, voir par ex. J.-C., Cheynet, *Byzance – l'Empire romain d'Orient*, Paris 2001; sur les relations latino-byzantines, cf. M. Gallina, *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale: mondo bizantino e Occidente latino*, Spolète 2003; pour les contacts turco-byzantins, M. Balivet, *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession*, Istanbul 1999; sur Manuel II, J. W. Barker, *Manuel II Paleologus (1391-1425). A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, N. J. 1969; sur les *Entretiens* d'Ankara, T. Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un musulman, 7^ème^ controverse*, Paris 1966, et E. Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge mit einem "Perser"*, Vienne 1966; le premier à avoir étudié les *Entretiens* à la lumière des sources turques est le regretté Fuad Bayramoğlu (*Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu – Vakfı*, I-II, Ankara 1983), à la mémoire duquel je dédie ce petit article.

sachant s'attirer l'estime et souvent même l'affection de leurs homologues turcs. Jean VI avait su faire de l'émir d'Aydın Umur un allié fidèle et un ami dévoué, et du souverain ottoman Orhan son gendre et soutien politique – du moins pendant un certain temps –. Manuel sut aussi obtenir les bonnes grâces et la sympathie de la plupart des dirigeants turcs qu'il côtoya, à l'exception notoire quoique non absolue de Bajazet I[er]. Si Manuel n'a que mépris pour un souverain turc qu'il nous dépeint comme un rustre, colérique et amateur de plaisirs grossiers, Bajazet, par contre, n'est pas insensible au magnétisme de l'empereur dont il disait, selon Sphrantzès, que «… même pour qui ne connaît pas l'empereur, la seule apparence de Manuel fait deviner qu'il est le basileus».

Ce "charme" fait de noblesse et d'habileté, beaucoup l'ont ressenti, et Manuel qui sait en jouer avec les occidentaux, pendant son voyage en Italie, Paris ou Londres (1399-1403), ne se prive pas de l'utiliser avec les Turcs comme un atout important; Sphrantzès écrit clairement que «… les Turcs d'Asie disaient que, par sa prestance, l'empereur ressemblait à ce que devait être Mahomet». Quel compliment plus grand pouvait lui faire un musulman! Comme son grand-père Cantacuzène, Manuel sut se servir de son aura personnelle pour se tirer de situations particulièrement délicates: ce fut même son seul atout, en 1387, devant le sultan ottoman Murâd I[er] irrité des velléités d'indépendance du jeune prince.[2]

[2] Sur l'influence de Cantacuzène après son abdication, J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Londres 1974, XI, pp. 164 sqq. Sur l'amitié entre Umur et Cantacuzène et le mariage d'Orhan avec la fille de Cantacuzène, P. Lemerle, *L'émirat d'Aydın, Byzance et l'Occident*, Paris 1957, *passim*. Mépris de Manuel II pour Bajazet, «satrape roué et impudent», *PG* CLVI, coll. 128, 132. Estime du second pour le premier, Sphrantzès, Χρονικὸν περὶ Ἁλώσεως, éd. I. Bekker, Bonn 1838, p. 116. Impression faite par Manuel à Paris: «ce noble prince et bel vieillard» (Jean d'Orronville); «tous ceux qui l'ont vu ont été frappés de sa bonne mine et l'ont jugé digne de l'empire» (l'Anonyme de St Denis), dans G. Schlumberger, *Byzance et Croisades, pages médiévales*, Paris 1927, p. 116. Compliments des Turcs, Sphrantzès, loc. cit. L'entrevue entre Manuel et Murâd I[er] à Bursa en 1387, Laonici Chalcocandylae *Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darkó, I, Budapest 1922, pp. 42-43; G. T. Zoras, Χρονικὸν περὶ τῶν τούρκων σουλτάνων, Athènes 1958, pp. 25-26; Sphrantzès, Χρονικόν, pp. 48-49: Manuel parvient à calmer le sultan Murâd I[er] qui l'appelle du titre turc de «çelebi» (prince) et lui dit l'aimer comme un fils, lui promettant aide et soutien et lui conseillant d'éviter les contacts avec les Latins et de faire appel aux Turcs en toute nécessité. Cf. le discours identique tenu, à l'époque du concile de Florence (1438), par Murâd II à Jean VIII, *Les «Mémoires» de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-39)*, éd. et trad. V. Laurent, Paris, 1971, p. 183.

Les amitiés, certes intéressées mais solides, qu'il noue avec certains dignitaires ottomans lui permettent d'échapper à de grands dangers comme dans l'épisode de Serrès où, s'il faut en croire Chalcocondyle, le grand vizir de Bajazet, Ali Çandarlı, lui sauve la vie. De même, pour l'amitié qu'il entretient, selon le chroniqueur ottoman Oruç Bey, avec les fils de Bajazet qui se disputent le trône paternel après la bataille d'Ankara (1402). C'est avec discernement qu'il sait appuyer Soliman, l'aîné, qu'il s'attache en le mariant à une princesse impériale, puis, un autre fils de Bajazet, Mehmed contre son frère Mûsâ. Par ses choix, Manuel montrait non seulement sa bonne connaissance des affaires turques, mais aussi qu'il savait utiliser les contacts directs et inévitables avec les Ottomans pour établir des liens personnels indispensables à un sursis d'existence politique de l'Etat byzantin.

La participation active quoique involontaire de Manuel aux péripéties inter-turques en Asie-Mineure a été étudiée avec bonheur, pour la période concernant les campagnes de Bajazet contre les émirs anatoliens, par Elizabeth Zachariadou qui a montré le fruit que l'on peut recueillir à utiliser concurremment des matériaux byzantins et musulmans bien connus séparément mais rarement exploités les uns par rapport aux autres.[3] On

[3] L'épisode de Serrès (hiver 1393-94): «L'empereur [Bajazet] étant à Serrès en Macédoine, l'empereur grec [Manuel II] était en visite à la Porte […] Poussé par Jean [VII] fils de l'empereur Andronic [IV, frère et rival de Manuel], qui se trouvait sur place et touchait une pension de Bajazet, celui-ci s'emporta contre l'empereur [Manuel]. On dit même qu'il méditait de le faire assassiner au cours d'une audience, mais changea d'avis peu après. L'homme qui empêcha la perte de Manuel fut Ali, fils de Hayreddin (Çandarlı) avec lequel Manuel était lié et qu'il subventionnait», Laonici Chalcocandylae *Historiarum demonstrationes*, I, pp. 74-76. Ce que confirme Manuel dans l'*Oraison funèbre pour la mort de son frère Théodore*: «Le sultan ordonna à son général sous peine de mort de nous tuer pendant la nuit. Mais Dieu lui ordonna de ne pas le faire. Aussitôt que l'assassin (Bajazet) sut que son général avait désobéi, il lui en fut reconnaissant» (Manuel II Palaeologus, *Funeral Oration on his Brother Theodore,* éd. J. Chrysostomides, Thessalonique 1985, p. 140). La subvention versée par Manuel à Çandarlı est un motif développé par l'historiographie ottomane de la fin du XV^e^ siècle en général hostile aux Çandarlı: selon Aşıkpaşazâde, Manuel envoya à Ali «… cent poissons remplis d'or et d'argent» (*Osmanlı tarihleri - Osmanlı Tarihnin Anakaynakları*: 3/ *Tevârîh-i Al-i Osmân (Aşıkpaşaoğlu Aşıkî)*, éd. C. N. Atsız, Istanbul 1949, p. 137, anecdote reprise plus tard par Sadeddîn (Hoca Sadettin Efendi), *Tacu't-Tevârih*, éd. Parmaksızoğlu, I-V, Istanbul 1974 sqq.: I, pp. 226-227; Müneccimbaşı (Admed Dede), *Tarih*, éd. I. Erünsal, I-II, Istanbul 1973: I, p. 142. Voir aussi les contacts amicaux entre Manuel et le dignitaire ottoman Fazlullâh de Gebze: «Le Tekfür (empereur) d'Istanbul avait confiance en Fazlullâh» (Istanbul tekvüri ana i'timad eder idi) Aşıkpaşazâde, cit., p.

peut appliquer la même méthode au domaine culturel et religieux. En glanant dans la vie de l'empereur et dans ses écrits des indications sur sa connaissance des choses turques et sur sa perception de la culture et de la religion musulmanes, il est possible qu'apparaisse entre les lignes un personnage un peu moins conventionnel et plus attentif à la réalité culturelle turque, qu'une lecture rapide peut négliger. Dès lors, le témoignage de notre auteur peut n'être plus seulement répétitif d'une tradition byzantine cassante face aux infidèles qu'elle caricature volontiers, mais apparaître comme l'écho relativement fidèle d'une réalité turque contemporaine que l'empereur ne rejette pas nécessairement en bloc, sachant distinguer les idées souvent inadmissibles pour le théologien, des hommes avec qui, pour le politique, un contact fructueux est toujours possible.

Manuel II et ses *Entretiens* théologiques avec les Turcs

Le contact théologique direct qu'établit Manuel à Ankara avec un savant musulman (*müderris*, professeur en théologie et droit musulman), pendant la campagne anatolienne de Bajazet en 1391, à la suite duquel il écrit une série d'E*ntretiens*, est intéressant par lui-même et bien connu. Mais il prend un tout autre relief si on le met à l'épreuve des sources

148 Atsız; «Fazlullâh était très ami avec le Tekfür», *Oruç Bey Tarihi*, éd. C. N. Atsız, Istanbul 1972, p. 70; «Mevlâna Fazlullâh avait l'amitié du Tekfür», Sadeddîn, cit., II, p. 56 Parmaksızoğlu. Sur Fazlullâh, cf. *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân*, éd. H. Inalcık et M. Oğuz, Ankara 1978, p. 97. Les bonnes dispositions de Soliman Çelebî envers Manuel en 1402: «nam dispositio sua est esse ejus filium et non recedere a volontatibus suis», N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e^ siècle*, «Revue de l'Orient Latin» 2-3, 1896, p. 258; Barker, *Manuel II*, cit., pp. 251-252, 281-283. Manuel et Mehmed I^er^, *ibid.*, pp. 287-289, 320; «Dites à mon Père l'empereur, déclare le sultan aux ambassadeurs byzantins, que grâce à son secours, je suis entré dans la possession de mes ancêtres, et qu'en souvenir de ce service, je lui serai dévoué comme un fils à son père», Doucas, *Historia Byzantina*, éd. I. Bekker, Bonn 1834, p. 97. En 1421, l'entourage de Manuel le pousse à s'emparer du sultan lors de son passage par Constantinople, car on soupçonne Mehmed de vouloir s'emparer de la ville: «Je ne trahirai pas la parole que je lui ai donnée, déclare le vieil empereur, même si j'étais certain que sa venue a pour but de nous prendre notre liberté», *ibid.*, manière d'exprimer qu'après son long règne, le souverain dissocie le sort de l'empire moribond de celui de ses sujets qui pourront vivre sous régime turc sans trop de difficultés, à condition de maintenir la paix à tout prix. Sur Manuel en Asie-Mineure avec Bajazet: E. Zachariadou, *Manuel II Palaeologus on the Strife between Bâyazîd I and Kâdî Burhân al-Dîn Ahmad*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 43, 1980, pp. 471-481.

musulmanes, en tentant, par exemple, d'essayer de déterminer si l'atmosphère religieuse et culturelle de l'Islam turc à la fin du XIV[e], telle que nous l'appréhendons à travers les sources musulmanes, correspond aux descriptions de Manuel.

On doit aussi se poser la question de l'identité du *müderris* qui, les éditeurs des *Entretiens* en conviennent, n'a rien d'un personnage de convention, pas plus que l'œuvre de l'empereur ne représente une fiction littéraire.

Si l'on admet ces points, le *müderris*, qui est représenté comme un personnage important, familier du sultan, doit pouvoir être repérable dans un Etat ottoman encore peu riche en lettrés d'envergure, pour peu que l'on étudie les dictionnaires biographiques (*Tabakât*) concernant cette époque, le *Şakâyık'un-Nu'mânîya* de Taşköprüzâde en particulier, et les quelques monographies d'*ulemâ* et de cheikhs qui se firent remarquer du temps de Bajazet. Mais il convient, avant tout, de dresser un inventaire précis de ce que nous apprend Manuel sur son interlocuteur, après avoir brièvement rappelé le contexte événementiel de la discussion.[4]

La scène se déroule, pendant l'hiver 1391-92, à Ankara, à la fin de la campagne militaire de Bajazet contre le cadi Buhraneddîn, émir de Sivas. Les intérêts des deux souverains s'étant heurtés pour la possession d'Amasya, l'Ottoman engagea des opérations contre son rival, auxquelles dut participer l'empereur de Byzance, devenu un simple vassal du sultan. Au cours de cette halte hivernale qui dure «… un temps pas tout à fait court», l'empereur reçoit l'hospitalité d'un notable turc dont il mentionne la fonction de *müderris* (Μουτερίσης). Pour oublier les soucis de la vie militaire, dans une situation particulièrement humiliante de vassalité à l'égard d'un souverain turc qu'il considère comme grossier et brutal, le basileus occupe les quelques loisirs dont il dispose à discuter théologie avec son hôte musulman qui a manifesté le désir d'enrichir les quelques notions fragmentaires qu'il possède sur le christianisme; il en découle une série de vingt-six entretiens qui permettent aux deux hommes d'examiner les principaux points de désaccord entre les deux religions concurrentes.[5]

[4] Sur le texte des *Entretiens,* cf. Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., et trad. partielle dans Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit.; cf. aussi *PG* CLVI. Édition du texte arabe du *Şakâyık*: Taşköprüzâde, Isâmud-dîn Ebu l'Hayr Ahmed Efendi, *Es- Şekâ'ikun-Nu'mânîye fi 'Ulemâ'i d-Devleti l'-Osmânîye*, éd. A. S. Furat, Istanbul 1985; traduction allemande: *Es-Şaqa'iq En-No'manijje*, éd. et trad. all. O. Rescher, Constantinople-Stuttgart, 1927-1934.

[5] Sur le contexte historique de la campagne de Bajazet, Zachariadou, *Manuel II*

L'attitude double de Manuel dans ses contacts avec l'Islam est très clairement exprimée dans la dédicace de son ouvrage. Alors qu'il prétend rapporter «… avec répugnance les inepties musulmanes», il affirme dans la même période oratoire l'intérêt qu'il a pris à relater «… ce que les propos du vieillard [le *müderris*] ont de meilleur». Il a fait cela «… pour amuser son frère», destinataire de l'ouvrage, ce qui semble un motif bien léger pour un texte composé de vingt-six entretiens serrés! C'est que, en Manuel comme en tout lettré byzantin de son temps, il y a toujours l'impératif sous-jacent de justifier toute dynamique de contact avec les Turcs un peu trop voyante, par des raisons qui satisfassent l'orthodoxie sourcilleuse d'une Byzance menacée, et le bon ton littéraire. En fait, malgré son détachement apparent, l'empereur prend un réel plaisir à converser et montre une connaissance certaine de l'Islam, suivant en cela non seulement l'exemple de son «admirable grand-père» Cantacuzène, mais aussi de son père Jean V qui, nous apprenons ici ce renseignement inédit, n'hésitait pas à parler de religion avec le sultan Murâd I[er], père de Bajazet.[6]

La description de ces conversations est très vivante et donne une incontestable impression de vécu: les réunions ont lieu, «au coin du feu», en présence d'un auditoire formé d'habitants d'Ankara et d'étrangers de passage, attirés par la réputation des deux interlocuteurs. De simples curieux même assistent aux débats qui se prolongent fort avant dans la nuit, et finissent par sombrer dans le sommeil. Il est vrai que la difficulté des sujets abordés, par l'intermédiaire d'un interprète, ne devait pas faci-

Palaeologus, cit.; Barker, *Manuel II*, cit., pp. 87 sqq.; Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 22-28; Y. Yücel, *Kadi Burhaneddin Ahmed ve Devlet, 1344-1398*, Ankara 1983, pp. 103 sqq.; Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., pp. 16-19. Sur la connaissance relative des titres turcs par Manuel II, cf. ses relations epistolaires avec l'Egypte des Mamelûks: H. Lammens, «Revue de l'Orient Chrétien» 9, 1907, pp. 359-362. Et aussi son propre commentaire du titre de *Mevlânâ* (Μαυλανᾶς): «le titre très honorifique accordé aux plus respectés des Turcs», G. T. Dennis (éd.), *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Washington, D.C. 1977, pp. 42, 48; Barker, *Manuel II*, cit., pp. 471-473. Dans Aşıkpaşazâde, éd. Atsız, Manuel s'adresse au juge turc Fazlullâh de Gebze en l'appelant «Mevlânâ Kâdî».

[6] Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 4-7; Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 42-46. Le bon ton littéraire: «J'écris pour recourir aux règles littéraires du Dialogue», Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., p. 46. Manuel connaît le nom de la fille du prophète Mohammed, Fatima, Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 21-22; l'exemple de Cantacuzène, *ibid.*, p. 6; les discussions théologiques entre Jean V et Murâd 1[er], *ibid.*, p. 17; Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., p. 53.

liter les échanges, mais rien ne semble décourager l'intérêt populaire des Anatoliens pour les joutes interconfessionnelles.

Description et identité de l'interlocuteur turc de Manuel II

Si les controverses restent serrées et sans concession doctrinale, comme cela fut, la plupart du temps, le cas dans l'histoire des discussions inter-religieuses entre Byzantins et musulmans, le ton, lui, frappe par sa modération, et, autant que faire se peut en ces matières, par sa relative objectivité: l'empereur désire non seulement écrire le plus exactement possible le déroulement des débats, mais, fait à remarquer, a souci de dépeindre son interlocuteur comme il l'a réellement saisi, c'est-à-dire comme un homme pour lequel il a de l'estime, voire une franche sympathie. Ce n'est donc pas le portrait noirci exagérément ou volontairement schématique de l'adversaire, campé par bien des controverses religieuses passées que nous livre l'écrivain, mais bien le personnage réel tel qu'il l'a approché. Les éléments que le texte nous fournit sur le *müderris* en sont d'autant plus fiables. L'empereur dit lui-même qu'il rapporte littéralement les paroles du musulman «… par souci de probité».[7]

La sympathie de l'empereur pour la personnalité du *müderris* transparaît souvent dans les entretiens: dès la dédicace, Manuel dresse un tableau élogieux de son interlocuteur. Au caractère, «… il est bien différent de l'odieux satrape (Bajazet)». C'est un esprit ouvert «… qui n'aime pas la chicane et qui se montre disposé à se laisser convaincre». Il est plein de la joie d'apprendre et a beaucoup d'estime pour la doctrine chrétienne. Il est, de plus, animé d'un désir louable d'obtenir des informations de première main sur le christianisme, et non par le prisme déformant des controversistes persans, arabes et turcs, car ceux-ci parlent de ce qu'ils ne connaissent pas et se contredisent dans leurs affirmations.[8]

Quant à la place et à la fonction de son interlocuteur, Manuel a conscience qu'il s'agit d'un homme important: l'empereur en citant le titre de *müderris*, précise que «… c'est un docteur vénéré et écouté de tous et un maître en religion». Le *müderris* est un homme d'un certain âge, sans que le mot utilisé par Manuel puisse faire préjuger de son âge réel, "vieillard" (γέρων) en grec ecclésiastique pouvant désigner, outre l'âge, le niveau de maturité spirituelle et la position hiérarchique. Il n'est ce-

[7] *Ibid.*, pp. 18-21, 43-46.
[8] *Ibid.*, pp. 25, 45, 47, 157; Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., p. 15.

pendant pas très jeune car il a deux fils en âge de participer à une discussion ardue et aussi ouverts que leur père quant au caractère, «… gens doués de sens et de sagesse», l'un des deux étant probablement juge.[9] C'est un homme riche et chargé d'honneurs, capable d'accueillir chez lui un empereur et sa suite pendant une longue période. C'est un familier de la cour de Bajazet, mais, presque autant que Manuel, il est très critique à l'égard du sultan. Il est arrivé récemment de «Babylone». Il parle non seulement le turc mais aussi le persan et l'arabe, langues dont il se sert en a-parte quand il ne veut pas être compris de l'interprète qui, lui, ne connaît que le grec et le turc.[10]

Si l'on en croit Manuel, les positions intellectuelles du Turc semblent relativement souples par rapport à sa propre loi, puisqu'il dit être prêt à se convertir au christianisme s'il est convaincu par l'argumentation de l'empereur. Le lecteur moderne voit plutôt là un moyen d'encourager le Grec à développer largement la controverse. Le basileus souligne aussi que le *müderris* «… s'est affranchi de l'interdiction musulmane qui défend de discuter avec les chrétiens, gens trop bien armés pour la dispute religieuse». Tout au long des entretiens, une certaine intimité s'installe entre les deux hommes, encouragée par une affinité de caractère qui, au delà des divergences religieuses, les rapproche: tous les deux ont une opinion réservée envers le sultan, aversion chez Manuel, regret du caractère excessif du souverain chez le *müderris*. Ce dernier a d'ailleurs maille à partir avec Bajazet qui finit par le révoquer. Les deux interlocuteurs restent courtois et polis même dans les plus nets désaccords. Manuel déclare avoir de l'amitié pour le Turc. Ils plaisantent volontiers entre eux: le *müderris* demandant par exemple à Manuel une partie de sa chasse pour prix de son retard au rendez-vous lors d'un des entretiens, Manuel rétorque qu'il est d'accord si son hôte accepte d'en manger car c'est du sanglier![11]

En résumé, les entretiens nous apprennent un certain nombre de points concernant le *müderris*: homme d'un certain âge, docteur de la loi

[9] Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 45, 47; *PG* CXXI.
[10] Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 45, 213; Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 212, 249, 294; *PG* CXXI.
[11] Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 45, 47; Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 6, 35; Dennis (éd.), *The Letters*, cit., pp. 50, 51. Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 59, 61, 125; Khoury (éd.), Manuel II Paléologue, *Entretiens*, cit., pp. 213, 55, 157. Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., p. 75; Bayramoğlu; *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., p. 45. Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., p. 190; *PG* CXXI n. 8.

islamique, vénéré par les siens, fin lettré, il est riche et comblé d'honneurs. C'est un familier du sultan, envers lequel il a une attitude réservée qui entraîne peut-être sa révocation. Il a deux fils dont l'un est juge. Au moment du débat (fin 1391), il vient d'arriver de "Babylone" à Ankara. *Müderris* recevant un empereur chez lui, on peut supposer qu'il réside à Ankara dans l'institution (*medrese*) qu'il dirige. C'est donc une personnalité de tout premier plan. Il reste à voir ce que donne la confrontation de ces quelques renseignements avec les sources islamiques contemporaines.

Si l'on consulte le dictionnaire biographique ottoman de Taşköprüzâde, *Şakâyık'un -Nu'mânîya*, on peut constater qu'un premier savant du temps pourrait correspondre à notre *müderris.* Il s'agit de Mollâ Şemseddîn Fenârî (1350-1431). Devenu tout jeune *müderris* de la *medrese* Manâstir de Bursa en 1368, il poursuivit une carrière brillante de savant et de juriste sous le règne de Bajazet et de ses successeurs, après des études en Egypte. Son âge, la quarantaine, ce qui en fait le contemporain exact de Manuel, et sa position en vue pourraient convenir à l'épithète de "vieillard" que donne l'empereur au *müderris*: car Fenârî, depuis son jeune âge, avait occupé des postes importants. Il avait de plus plusieurs fils dont un, Mehmed Châh, fut aussi un célèbre *müderris*. À un certain moment de sa vie, Fenârî se brouilla avec Bajazet, comme le *müderris* des *Entretiens*, et s'enfuit à Karaman d'où le sultan finalement le rappela. Le voyage à «Babylone», signalé par le texte grec, peut correspondre à un séjour au Caire où Fenârî avait fait ses études. Il y a enfin que certaines traditions populaires de Bursa font état de contacts entre Fenârî et l'empereur byzantin. Un point cependant achoppe: dans la vie de Fenârî, il n'est jamais question d'un quelconque séjour prolongé à Ankara où le savant aurait exercé une fonction de *müderris*.[12]

[12] Sur Şemseddîn Fenârî, Taşköprüzâde, *Es- Şekâ'ikun-Nu'mânîye*, éd. Furat, cit., pp. 22 sqq.; *Es-Şaqa'iq En-No'manijje*, éd. Rescher, cit. pp. 11 sqq.; *Fenârî-Zâde*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., Leiden 1960 sqq. Fenârî en Egypte, Ahmedî, *Iskender-Nâme*, *inceleme-tıpkıbasım*, éd. I. Ünver, Ankara 1983, p. 3; N. Kurdakul, *Bütün Yonleriyle Bedreddîn,* Istanbul 1977, p. 332. Cf. aussi E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, Londres, 1900 sqq., p. 261; Hûseyin Hüsameddin, *Molla Fenârî*, «Turk Tarihi Encümeni Mecmuasi» 18-19, 1926-1928; Evlîya Çelebî, *Seyahâtnâme*, éd. Zillîoğlu, p. 386. Sur la querelle entre Bajazet et Fenârî, B. Dindar, *Şayh Badr Al-Dîn Mahmûd et ses Wâridât,* Ankara 1990, p. 13. Contact entre Fenârî et l'empereur de Byzance, d'après les traditions populaires de Bursa, C. Atabeyoğlu, *Mollah Fenârî*, «Yeşil Bursanın Sihirli Öyküsü» 21, 1985, pp. 10-11.

Un autre candidat à l'identification pourrait être le fondateur de l'ordre des *Bayramî*, Haci Bayram Velî, dont la vie, elle, est liée étroitement à Ankara. Haci Bayram est né soit en 1339/40, soit en 1352, dans la région d'Ankara. Il devint, selon Taşköprüzâde, à un moment de sa carrière, *müderris* de la Kara Medrese d'Ankara fondée par Melike Hâtûn et bien attestée par la suite. Familier de Bajazet, comme le *müderris* des *Entretiens*, Haci Bayram l'est à plus d'un titre. Selon Sarı Abdullâh Efendi, Haci Bayram tout en restant *müderris,* occupa le poste de *kapıcıbaşı* (chef des gardiens des portes du palais) à la cour de Bajazet. Il était donc un personnage doublement important. Il était en outre l'ami d'Emir Sultan, gendre de Bajazet.[13] Le penchant pour la boisson et pour les plaisirs de la table que Manuel attribue à Bajazet trouve un écho dans les sources turques: selon le *Menâkib-i Haci Bayram*, Bayram serait venu à Bursa, voir la nouvelle mosquée que construisait le sultan: «Il manque, aurait dit le cheikh, une chose importante à cet édifice: il te faut installer une taverne [*meyhane*] aux quatre coins de la mosquée, ce qui encouragera le souverain à venir prier plus souvent». Le sultan comprit la leçon et renonça au vin.[14]

L'épisode, même déformé, peut être un écho du désaccord en ce domaine entre Bajazet et son entourage, écho qu'auraient recueilli aussi bien Manuel que les auteurs turcs. Haci Bayram, selon ses biographes, semble avoir quitté un jour, très brusquement, la cour de Bajazet, sans qu'on ait une explication certaine de ce départ soudain. Pour certains, ce serait pour des raisons spirituelles, selon une motivation fréquente en soufisme. Haci Bayram aurait été invité à Kayseri par le célèbre cheikh

[13] Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., I, pp. 12 sqq., sur la vie de Bayram; voir aussi Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâ'ik-i Nu'mâniyye*, Istanbul 1269 H. (1844-45), pp. 77 sqq. À propos de la Kara Medrese d'Ankara: un document de 1571 dit qu'elle fut fondée par Murâd I[er] et donnée en *Waqf* à Haci Bayram, Bayramoğlu; *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., II, nn. 116 et 117. Bayram, *Kapıcıbaşı* de Bajazet, Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l fuâd…*, Istanbul H. 1298 (1871), pp. 233-234. Bayram et Emir Sultan, Bursavî (Ismâîl Hakk-i Celvetî), *Kitâb-ı Silsilenâme*, Istanbul H. 1291 (1874), pp. 73-74, et S. Çoruh, *Emir Sultan*, Istanbul s.d., pp. 189-190, 213.

[14] Bajazet et la boisson: Manuel parle des banquets fort arrosés que lui impose le sultan pendant son séjour à Ankara, Trapp (éd.), Manuel II Palaiologos, *Dialoge*, cit., pp. 120-121. Aşıkpaşazâde, cit., p. 138 Atsız, évoque la mauvaise influence d'Ali Çandarlı et de la femme serbe du sultan qui organisaient beuveries sur beuveries («Laz kızı, Ali Paşa mu'âvenetiyilen, şarab ve kebab meclisi kuruldu»). L'anecdote du *Menâkib-i Hacı Bayram* est citée par Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., I, p. 47. Sadeddîn attribue cette histoire à Emir Sultan, I, p. 223 Parmaksızoğlu; sur ce personnage, cf. H. Algül, *Emir Sultan*, Istanbul 1982, *passim*.

Hamiduddîn et il serait resté en sa compagnie pendant dix années au cours desquelles il aurait voyagé un peu partout au Proche-Orient. Ce départ dut se situer entre 1393 et 1397. Enfin, Haci Bayram, comme l'interlocuteur de Manuel, a plusieurs enfants, ses deux fils aînés s'appelant Ahmed Baba et Baba Sultan.[15]

Le soufi et le basileus

Ainsi, soufi prestigieux, le fondateur de la plus officielle et de la plus turque des trois confréries anatoliennes, pourrait bien être l'hôte du basileus Manuel II en 1391 à Ankara, ville qui deviendra la cité mère du futur ordre soufi des *Bayramî*. Cela expliquerait la position installée du *müderris* des *Entretiens* dans une ville dont un contemporain disait qu'elle était «… le siège du royaume d'Haci Bayram au même titre qu'Edirne était celui du sultan». S'il en était ainsi, la rencontre entre l'un des derniers grands théologiens et hommes politiques de Byzance finissante et le fondateur d'une confrérie de derviches (*tarikat*) qui symbolisera toujours l'Islam mystique turc et anatolien le plus typique, prendrait un relief particulièrement significatif pour les relations gréco-turques postérieures, dans le cadre d'un Etat ottoman, impérial et multiconfessionnel, succédant définitivement à l'Empire byzantin par la conquête de Constantinople en 1453.[16]

Michel Balivet

[15] Bayram et Hamiduddîn Aksarayî, Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., I, p. 19. Les deux fils de Bayram, *ibid.*, pp. 17, 85, 86.

[16] Ankara «royaume de Bayram», cit. par E. B. Şapolyo, «Turizm Mecmuasi» 11, 1968, p. 88. La *tarikat* de Bayram sera la plus turco-anatolienne des trois grandes confréries turques, les *Bektâşî* (cf. I. Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars*, Leiden-Boston-Cologne 1998) étant devenus plus rouméliotes et les *Mevlevî* («derviches tourneurs», cf. M. Balivet, *Konya, la ville des derviches tourneurs*, Paris 2001) restant proches des origines persanes de leur fondateur. Dès l'origine, la plupart des disciples de Bayram ne comprennent que le turc, Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., I, p. 45. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, disciple de Bayram, explique qu'il écrit en turc pour être compris de tous, *ibid.* Pendant toute l'époque ottomane, Bayram est considéré comme le saint protecteur de la dynastie et de l'Anatolie (Osmanoğullarının ve Anadolu'nun koyurucusu), *ibid.*, pp. 39-40. La *tarikat* compta en son sein les plus importantes personnalités politiques, littéraires et religieuses du XV^{e} siècle: le sultan Murâd II lui-même, E. B. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatkler Tarihi*, Istanbul 1964, p. 448, le poète Şeyhî, le cheikh de Mehmed II, Akşemseddîn etc. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, cit., I, p. 51. Sur la confrérie des *Bayrâmî* jusqu'à la fin de l'Empire ottoman, voir désormais *Melâmis-Bayrâmis. Études sur trois mouvements myotiques musulmans*, éd. N. Clayer, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul 1998.

«Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo». Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105

> Indagare lo spazio fisico, intellettuale, psicologico del rapporto che sulla pagina i *marginalia* intrattengono con il testo significa percorrere […] una strada aspra e accidentata, ma che può portare lontano.*

Bologna, 13 giugno 1427. È questa la data, topica e cronica, di un'epistola, peraltro assai nota ed indagata, che Francesco Filelfo scrisse ad Ambrogio Traversari e nella quale l'umanista di Tolentino, inviando all'altro la propria traduzione di Dione, gli comunicava anche i «nomina» di numerosi libri greci che aveva condotto con sé dall'Oriente: solo una parte, per quanto estremamente significativa, della propria biblioteca greca. Senza contare, infatti, la complessa questione dei volumi che aveva mandato da Costantinopoli ai suoi tre amici veneti Leonardo Giustinian, Francesco Barbaro e Marco Lipomano, e dei quali probabilmente non dovette più rientrare in possesso, lo stesso Filelfo nell'epistola citata parla di «alios [libros] autem nonnullos» che in breve si sarebbero aggiunti a quelli già presso di lui «per primas ex Byzantio Venetorum naves».[1] La

Desidero ringraziare Guglielmo Cavallo, Giuseppe De Gregorio e Sebastiano Gentile per i preziosi consigli ricevuti.

* G. Cavallo, *In limine*, in *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print. Proceedings of a Conference Held at Erice, 26 September-3 October 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records*, ed. by V. Fera, G. Ferraù, S. Rizzo, Messina 2002 (Percorsi dei classici 4), pp. VII-XII, in particolare p. VIII.

[1] L'epistola in questione è pubblicata in Ambrosii Traversari generalis Camaldulensium *Epistulae et orationes*, ed. L. Mehus, Florentiae 1759, II, coll. 1010-1011 (si tratta dell'ep. XXIV 32 [= n° 875]). Sulla figura di Francesco Filelfo, al centro del presente contributo, la bibliografia è assai vasta: il testo di riferimento è tuttora rappresentato da C. de' Rosmini, *Vita di Francesco Filelfo da Tolentino*, Milano 1808, I-III; e tuttavia, oltre all'opera di Carlo de' Rosmini, e in aggiunta alla messa a punto di P. Viti, *Filelfo, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1997, XLVII, pp. 613-626, e al lemma in *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit* [d'ora innanzi *PLP*], erst. von E. Trapp unter Mitarbeit von H. V. Beyer u. a., 1-12. Fasz.; Addenda zu Fasz. 1-12; Abkürzungsverzeichnis und Gesamtregister, Wien 1976-1996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik I/1-12, I/1-12 Add., I/Reg.), XII, n° 29803, attualmente non si può prescindere dalla lettura del volume *Francesco Filelfo nel quinto centenario della sua morte. Atti del Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30*

collezione libraria ricostruibile dall'epistola al Traversari, che pure doveva essere piccola cosa rispetto alla biblioteca che Filelfo, al di là di numerose perdite, riuscì a mettere insieme nel corso della sua vita, costituiva comunque un vero e proprio tesoro: essa, infatti, contava tutti i principali "monumenti" – di certo testuali, ma, come si avrà modo di vedere, anche librari – della tradizione greca, da Aristotele a Platone, da Omero ad Esiodo, da Pindaro ad Euripide, da Erodoto a Tucidide, da Demostene ad Eschine, Lisia, Senofonte e molti altri ancora. In un momento di «particolare fervore»[2] quale fu quello ormai successivo all'insegnamento in Italia di Manuele Crisolora – e nel quale, intensificatisi gli scambi di libri e di uomini con l'Oriente, sempre maggiori erano le possibilità per gli umanisti italiani di entrare in contatto, talora per la prima volta, con alcuni autori antichi –, è facile immaginare l'interesse che tali libri suscitarono in Filelfo e, per così dire, la "foga" con cui questi vi si gettò per "divorarli". Del resto, terminata la traduzione di Dione ed appena intrapresa quella della *Vita di Mosè* di Filone, «rem elegantem certe, et apprime utilem», si apprestava ormai ad un lungo periodo di tempo libero («tempora mihi lecturae, ut absolvam iam prope in porta est»), almeno fino alla festività della *Dormitio Virginis* il 15 di agosto, periodo che egli aveva progettato di dedicare interamente alla lettura dei volumi greci: «Vacationes enim ad Virginis Augusti dormitionem in legendo faciam».[3] In questo suo atteggiamento – ma la cosa, dopo Petrarca, non deve sorpren-

settembre 1981), Padova 1986 (Medioevo e Umanesimo 58 = Studi maceratesi 17) [singoli contributi di questo volume saranno citati più oltre]; utili, inoltre, *Francesco Filelfo, De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας). Editio princeps dal Laurenziano 58, 15*, a cura di G. Cortassa, E. V. Maltese, Alessandria 1997 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 1), pp. 1-26 (*Introduzione*), e N. G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, edizione italiana rivista e aggiornata, Alessandria 2000 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 4), pp. 64-71. La vicenda, infine, dei libri inviati da Filelfo a Giustinian, Barbaro e Lipomano è ricostruita da A. Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 20, 1913, pp. 204-424, spec. pp. 217-218 e 220-228.

[2] C. Bianca, *Traduzioni interlineari dal greco nel circolo del Salutati: Jacopo Angeli, Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni?*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997)*, a cura di R. Maisano, A. Rollo, Napoli 2002, pp. 133-150, spec. p. 139. Una mirabile ricostruzione del panorama culturale del tempo si deve ora a J. Signes Codoñer, *Translatio studiorum: la emigración bizantina a Europa Occidental en las décadas finales del Imperio (1353-1453)*, in *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, editores P. Badenas de la Peña, I. Pérez Martín, Madrid 2003 (Nueva Roma 19), pp. 187-246.

[3] Ambrosii Traversari *Epistulae*, cit., II, coll. 1010-1011.

dere più di tanto – traspare una concezione assai moderna della lettura, in base alla quale essa, non più «estensiva, come quella praticata dalla scolastica, ma, piuttosto, intensiva», da un lato si presenta come un *otium*, un piacere da praticare nei momenti di riposo, dall'altro come una cerimonia accuratamente e sapientemente organizzata, un «incontro programmato con il testo» e, in quanto tale, da vivere con il calamo in mano.[4] Non è un caso che parecchi codici rechino traccia proprio di questa modalità intensiva di leggere – che, in ultima analisi, è una maniera di recepire il testo nella quale la scrittura svolge un ruolo non secondario –, sotto forma ora di annotazioni e commenti, ora di *marginalia* o più semplici *notabilia* di mano del Filelfo.[5]

[4] G. Cavallo, *«Racchiudere i libri nel cervello». Dalla lettura medievale alla lettura umanistica*, «Studi Umanistici Piceni» 22, 2002, pp. 9-15, spec. pp. 13-14 per le citazioni. Sulla lettura degli umanisti, più in generale, si vedano almeno i seguenti lavori di A. Petrucci, *Scrittura e cultura nell'Umanesimo italiano*, «Cultura e Scuola» 10, 1964, pp. 5-12 (una versione ampliata è *Anticamente moderni e modernamente antichi*, in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di A. Petrucci, Roma-Bari 1979, Universale Laterza 542, pp. 3-20), e *Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano* [1969], in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento*, cit., pp. 137-156.

[5] I *marginalia*, in quanto sintesi, talora perfetta, di competenze anche diverse tra loro, ricoprono un ruolo di primissimo piano nella storia della cultura, tanto da essere stati al centro del recente convegno *Talking to the Text*, cit., cui si rinvia anche per un punto bibliografico. In realtà, per quanto concerne l'Occidente latino, ed in modo particolare il periodo umanistico, la tradizione di studi al riguardo è assai consolidata. Diverso è invece il discorso da fare per l'ambito greco, in relazione al quale si sono studiati finora soprattutto i *marginalia* di eruditi legati all'Umanesimo occidentale e, dunque, non necessariamente d'origine greca (quale è, ad esempio, il caso qui presentato): si vedano, tra gli altri, i recenti progressi degli studi crisolorini (basti il rinvio al volume *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, cit.), e alcuni contributi assai significativi di S. Gentile, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa 1987, pp. 51-84; *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno. Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. Cortesi, C. Leonardi, Firenze 2000 (Millennio medievale 17 = Atti di convegni 4), pp. 81-118; *Marginalia umanistici e tradizione platonica*, in *Talking to the Text*, cit., pp. 407-432, e di G. De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi (cod. Vat. Urb. gr. 88)*, «Bollettino dei Classici» s. III, 22, 2002, pp. 31-130. Per quanto riguarda la "vera" Bisanzio, invece, lo studio delle annotazioni marginali – che ancora poco tempo fa P. Odorico, *«…Alia nullius momenti». A proposito della letteratura dei marginalia*, «Byzantinische Zeitschrift» 78, 1985, pp. 23-36, spec. p. 23 n. 2, considerava «tutto da fare» – rappresenta una "scoperta" abbastanza recente. È, infatti,

Tra i libri ricordati nell'epistola-inventario del 1427 figurano due volumi di Dionigi di Alicarnasso, l'uno contenente – scrive Filelfo – il *De numeris et characteribus*, l'altro registrato semplicemente come «Dionysius Halicarnasseus», e dietro al quale penso possa celarsi un codice delle *Antiquitates Romanae*, l'unica opera di Dionigi che, allora come oggi, per la grande fortuna di cui godette, poteva essere indicata anche con il solo nome dell'autore, senza che se ne dovesse necessariamente esplicitare il titolo. D'altro canto, che Filelfo conoscesse le *Antiquitates* di Dionigi, e che anzi ne avesse una conoscenza diretta, si evince chiaramente, oltre che dall'epistola al Traversari, anche da una serie di riferimenti presenti nella sua produzione letteraria e sui quali si tornerà tra breve.[6] Ma in questa prospettiva, si rivela di estremo interesse constatare che Filelfo entrò in contatto con Dionigi attraverso uno dei testimoni primari delle *Antiquitates*, vale a dire il Vat. Urb. gr. 105 (B nella tradizione manoscritta).[7]

soprattutto negli ultimi anni che si registra un sempre maggior numero di contributi incentrati sui *marginalia*, tra i quali si segnalano, in quanto esemplari anche sotto il profilo del metodo, alcuni lavori di C. M. Mazzucchi, *Leggere i classici durante la catastrofe (Costantinopoli, maggio-agosto 1203): le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr. 130. Parte prima: stratigrafia*, «Aevum» 68, 1994, pp. 164-218, e *Parte seconda: i dodecasillabi della terza mano e la personalità del loro autore*, *ibid.* 69, 1995, pp. 200-258; *Diodoro Siculo fra Bisanzio e Otranto (cod. Par. gr. 1665)*, *ibid.* 73, 1999, pp. 385-421; *Passato e presente nei marginalia bizantini*, in *Talking to the Text*, cit., pp. 153-166; ma si vedano anche M. J. Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul Codice Heidelberg Palatino Greco 252*, Bari 1999 (Paradosis 1), S. Serventi, *Il Vat. gr. 167, testimone della «Continuatio Theophanis», e i marginalia di un anonimo lettore bizantino*, «Aevum» 75, 2001, pp. 267-302, e D. Bianconi, *Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi*, «Byzantinische Zeitschrift» 96, 2003, pp. 521-558, spec. pp. 547 e n. 101, 553 n. 130.

[6] Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca*, cit., p. 295.

[7] Si tratta di un famoso manoscritto vergato, per la parte originaria, nel X secolo da due differenti scribi e, come tutto lascia credere, da mettere in relazione con l'ambiente della corte di Costantino VII Porfirogenito: la mano A, infatti, presenta la caratteristica impaginazione a 32 righe che Jean Irigoin ha individuato come prerogativa dei manoscritti – per lo più di contenuto storico – legati alla ben nota operazione editoriale prossima al Palazzo e forse promossa dall'imperatore stesso. Per una descrizione del codice si veda C. Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1895, pp. 161-162, la quale però deve necessariamente essere integrata con i dati offerti da J. Schnäbele, *Les manuscrits anciens des Antiquités Romaines (livre II) et leur parenté*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité» 101, 1989, pp. 9-35, partic. pp. 12-16, e, specie per quanto concerne una più precisa distinzione delle mani, da M. Menchelli, *Note sulla corsiveggiante del X secolo [Vat. gr. 1818 e Urb. gr. 105: uno stesso copista all'opera; un'altra testimonianza sul copista di*

A dire il vero, l'associazione tra Filelfo e l'Urbinate non costituisce una novità assoluta: già Carlo Maria Mazzucchi, infatti, aveva segnalato la presenza dell'umanista nel codice, sia pure limitandosi a dire che quest'ultimo «reca – soprattutto all'inizio – *marginalia* di Filelfo».[8] E tuttavia questa identificazione – forse anche per il modo fugace con cui è stata formulata – ha goduto di scarsa considerazione, tanto da essere addirittura passata sotto silenzio nella successiva letteratura scientifica.[9] È forse

P (Vat. Pal. gr. 173)], «Bollettino dei Classici» s. III, 17, 1996, pp. 133-141, spec. pp. 135-137 e 139-140; in relazione alle mani dell'Urbinate, e per una più corretta valutazione delle grafie da esse adottate, si veda, da ultimo, G. Cavallo, *Scritture informali, cambio grafico e pratiche librarie a Bisanzio tra i secoli XI e XII*, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, a cura di G. Prato, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina 31), I, pp. 219-238, spec. pp. 221 e n. 8, 222. Sulla caratteristica fisica delle 32 righe, si veda J. Irigoin, *Pour une étude des centres de copie byzantine.* II. *Quelques groupes de manuscrits*, «Scriptorium» 13, 1959, pp. 177-209, spec. pp. 177-181 (1. *Un groupe de manuscrits du scriptorium impérial*); *Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes* [1977], in *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, pp. 295-309; *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997, pp. 45-54, spec. p. 49. Dei manoscritti facenti parte della biblioteca di Filelfo – in quanto da lui copiati, annotati o posseduti –, l'Urb. gr. 105 è senz'altro uno dei più antichi, insieme al celebre Aristotele Laur. 81.11 (i *marginalia* di Filelfo sono stati riconosciuti da S. Gentile, scheda n° 4, in *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica G. Cavallo, Roma 1994, pp. 134-135), al Vat. gr. 218 (del X secolo), al Vat. gr. 399 (secolo X-XI), all'Heid. Pal. gr. 281 (del 1040) e al Vat. lat. 3251 (secoli IX e XII-XIV); si veda per un punto delle attribuzioni, con nuove identificazioni, P. Eleuteri, *Francesco Filelfo copista e possessore di codici greci*, in *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)*, a cura di D. Harlfinger, G. Prato, Alessandria 1991 (Biblioteca di Scrittura e Civiltà 3), I, pp. 163-179, II, pp. 107-114 (tavv. 1-6), spec. I, pp. 169-179. Segnalo, tuttavia, che alcune delle attribuzioni ivi proposte sono state successivamente messe in discussione da S. Gentile, *I codici greci della Biblioteca Medicea privata* in *I luoghi della memoria scritta*, cit., pp. 115-121, spec. p. 117, nonché scheda n° 51 [Laur. 57.6], *ibid.*, p. 173, e in seguito da M. Cortesi, *Libri greci letti e scritti alla scuola di Vittorino da Feltre: fra mito e realtà*, in *I manoscritti greci*, cit., pp. 401-416, spec. pp. 404-405; si veda ora anche M. Menchelli, *Gli scritti d'apertura del 'corpus' isocrateo tra tarda antichità e medioevo*, in *Studi sulla tradizione del testo di Isocrate*, Firenze 2003 (Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini 12), pp. 249-317, spec. pp. 259-260.

[8] Mazzucchi, *Leggere i classici*, cit., II, p. 257.

[9] Non figura, ad esempio, nel lemma n° 606 dedicato a Francesco Filelfo del terzo volume del *Repertorium der griechischen Kopisten* (citato alla nota successiva), sebbene il contributo di Mazzucchi venga altrimenti censito (si veda ad esempio il lemma di Niceforo Gregora n° 491).

il caso, perciò, di tornarci sopra sia pure brevemente, non tanto – sia detto fin da subito e a scanso di equivoci – perché essa non paia condivisibile (anzi!), quanto piuttosto per ribadirla, precisarla e valutarne le implicazioni. D'altro canto non mi sembra si possa neppure prescindere da un accurato esame paleografico:[10] al di là dei rischi che sempre comporta la distinzione ed il riconoscimento di una mano – si entra, infatti, nel campo della *paléographie d'expertise*! –, nel caso di Filelfo la situazione è resa ancora più complessa dal fatto che esibiscono una grafia greca assai simile alla sua anche il figlio Giovanni Mario e Lapo da Castiglionchio il Giovane, i quali proprio sul suo esempio impararono a scrivere in greco.[11]

Consideriamo pertanto i numerosi *notabilia* in greco e, ancorché in misura minore, in latino, concentrati soprattutto nei primi fogli del manoscritto. In particolare, per quanto concerne le note di lettura in greco, si tratta di quelle presenti nei ff. 6^{r}, 7^{r}-8^{v} (*ad Ant. Rom.*, I 9 1-I 12 3); 23^{r}-26^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 49 4-I 53 4); 29^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 57 2); 31^{r}, 32^{r}-45^{r}, 46^{v}-54^{r}, 55^{r}-59^{r}, 60^{r}-61^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 59 3-II 6 4); 73^{r} (*ad Ant. Rom.*,

[10] Un punto sulla mano "greca" di Francesco Filelfo è in *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, II, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens*, A, *Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg, D. Harlfinger, B, *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C, *Tafeln*, Wien 1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/2 A-C), n° 520, e III, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, A, *Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger, P. Eleuteri, B, *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C, *Tafeln*, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/3 A-C), n° 606. Più nel dettaglio si vedano S. Bernardinello, *Autografi greci e greco-latini in Occidente*, Padova 1979, n° 30, p. 55 e tav. 30, D. Harlfinger, in *Griechische Handschriften und Aldinen. Eine Ausstellung anläßlich der XV. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 16. Mai bis 29. Juni 1978)*, Braunschweig 1978 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 24), n° 18, pp. 56-59 con tav. 19 alla p. 58, e n° 19, pp. 59-60 con tav. 20 alla p. 61, e, soprattutto, Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., nonché scheda n° 76, in P. Eleuteri, P. Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991 (Documenti sulle arti del libro 16), pp. 181-184. Più in generale, sulle grafie del periodo, riesce sempre utile D. Harlfinger, *Zu griechischen Kopisten und Schriftstilen des 15. und 16. Jahrhunderts*, in *La paléographie grecque et byzantine. Paris 21-25 octobre 1974*, Paris 1977 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 559), pp. 327-343.

[11] Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., I, p. 166; sulle grafie di Lapo da Castiglionchio il Giovane e di Giovanni Mario Filelfo, si vedano le schede dello stesso Eleuteri in Eleuteri, Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, cit., rispettivamente n° 74, pp. 177-179, e n° 75, pp. 180-181.

II 34 3-4); 76^{v}-77^{r}, 78^{v}-79^{r}, 80^{r}-81^{v}, 84^{r}, 85^{r}-86^{v} (*ad Ant. Rom.*, II 42 2-II 61 3); 392^{v} (*ad Ant. Rom.*, IX 5 1); 395^{r}-399^{r}, 400^{v}-401^{r}, 402^{r}, (*ad Ant. Rom.*, IX 9 1-IX 16 8). Già a prima vista alcune caratteristiche sembrano confermare la paternità filelfiana di questi interventi (Tavv. 1-2). In aggiunta all'impressione d'insieme – si tratta di una mano alquanto artificiosa, con una certa pretesa alla monumentalità cui contribuiscono non solo il gran numero di lettere «ben separate le une dalle altre, in una curiosa mescolanza di maiuscole […] e minuscole»,[12] ma anche alcune legature assai ricercate e dal forte impatto visivo –, si considerino almeno alcuni tracciati significativi, quali il *gamma* maiuscolo, alto e desinente in un ricciolo, il *kappa* minuscolo eseguito in un tempo solo, il *lambda* con il tratto terminale curvo e prolungato oltre l'ideale rigo di base, lo *csi* che «assomiglia ad una contorta parentesi graffa»,[13] il *rho* con il tratto terminale curvo verso destra e quasi parallelo rispetto al rigo di base ed il *tau* in forma di "7" debordante in alto ed in basso; per quanto concerne le legature, invece, mi limito a segnalare quelle di *epsilon-iota* in un solo tempo, del doppio *lambda* con una *boucle* di raccordo, e di *rho* e *tau* che legano con lettera seguente attraverso un accentuato tratto ricurvo (il *tau* può legare anche con lettera precedente prolungando e piegando verso sinistra la propria traversa).

Le poche annotazioni in latino sono invece nei ff. 27^{v} (*ad Ant. Rom.*, I 55 4); 33^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 63 1); 40^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 71 5); 42^{v}-43^{v} (*ad Ant. Rom.*, I 74 2 e 4 [semplici numerali in cifre romane]); 49^{v} (*ad Ant. Rom.*, I 80 1); 57^{r} (*ad Ant. Rom.*, I 88 2); 59^{r} (*ad Ant. Rom.*, II 2 3 [numerale]); 72^{r} (*ad Ant. Rom.*, II 31 1); 83^{v} (*ad Ant. Rom.*, II 56 1-2 [si tratta dell'indicazione «nota» in forma di monogramma]); 84^{r} (*ad Ant. Rom.*, II 56 7 [numerale]); 87^{r} (*ad Ant. Rom.*, II 62 2); 396^{v} (*ad Ant. Rom.*, IX 10 3). Anche in questo caso, sebbene si abbia a che fare con una comunissima grafia umanistica, l'assegnazione a Filelfo mi sembra sicura (Tav. 1): una conferma viene, ad esempio, dalla *Q* con tratto terminale prolungato, e dalla *t* finale in un solo tempo con il tratto orizzontale piegato verso l'alto, tracciati che trovano riscontro negli autografi filelfiani latini già noti.

Una volta confermata l'intuizione di Mazzucchi e individuati nel dettaglio gli interventi di Filelfo nell'Urbinate, si potrebbe cercare di collocarli nell'arco dell'attività del tolentinate, sulla base del confronto con esemplari di sua mano datati o databili con buona approssimazione. In via preliminare, però, occorre dire che la cosa si presenta assai "insidiosa" in

[12] Eleuteri, in Eleuteri, Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, cit., p. 182.
[13] Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., I, p. 166.

ragione di una serie di considerazioni, di natura anche metodologica, che investono il concetto stesso di "evoluzione" nella grafia di un copista, al di là di «qualunque valutazione di carattere psicologico o fisiologico si voglia formulare sull'arco della carriera»:[14] la possibilità, infatti, che molti scribi avevano, non solo di alternare due livelli grafici distinti, l'uno accurato e formale, l'altro corsivo ed informale, ma anche di padroneggiare numerose forme intermedie di contaminazione, rende sempre molto rischioso individuare un "prima" ed un "dopo" e, dunque, porre testimonianze grafiche anche differenti in un rapporto necessariamente diacronico anziché sincronico.[15] Inoltre, il carattere marginale degli interventi – per di più spesso limitati ad una sola parola – potrebbe senz'altro aver influito in termini di una maggiore artificiosità ed "epigraficità" sulla grafia impiegata. E tuttavia, rispetto agli ultimi prodotti di Filelfo, manca quella sorta di «cristallizzazione e sclerotizzazione della scrittura»,[16] cui contribuisce soprattutto l'uso dello *ypsilon* maiuscolo e degli spiriti angolari, entrambi di gusto arcaizzante. Le annotazioni dell'Urbinate, di contro, mi sembra possano essere accostate piuttosto al Laur. 60.18 che Paolo Eleuteri ha proposto di ricondurre al torno di tempo che va dagli anni Trenta alla metà del secolo XV (Tav. 3).[17]

E tuttavia, è forse possibile delimitare con maggiore precisione gli estremi cronologici della lettura dell'Urbinate da parte di Filelfo, sulla base di alcune considerazioni che, prendendo le mosse sia dalla natura stessa di questi microtesti, sia dall'uso che ne fece Filelfo – dalla presenza, insomma, invero sporadica, delle *Antiquitates Romanae* nella sua produzione letteraria –, consentono di far luce anche sul suo metodo di lavoro: è stato autorevolmente affermato, infatti, che gli umanisti, proprio in

[14] L. Perria in A. Iacobini, L. Perria, *Un Vangelo della Rinascenza macedone al Monte Athos. Nuove ipotesi sullo Stavronikita 43 e il suo scriba*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 37, 2000, pp. 73-98, spec. p. 96.

[15] Mi limito a rimandare alle osservazioni formulate in proposito da G. De Gregorio, *Καλλιγραφεῖν/ταχυγραφεῖν. Qualche riflessione sull'educazione grafica di scribi bizantini*, in *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa. Atti del seminario di Erice – X Colloquio del Comité international de paléographie latine (23-28 ottobre 1993)*, a cura di E. Condello, G. De Gregorio, Spoleto 1995 (Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria» 14), pp. 423-448, da M. L. Agati, *"Digrafismo" a Bisanzio. Note e riflessioni sul X secolo*, «Scriptorium» 55, 2001, pp. 34-56, e da L. Perria, *Palaeographica*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 37, 2000, pp. 43-72, spec. pp. 69-70.

[16] Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., I, p. 166.

[17] *Ibid.*, I, p. 166, e II, p. 111 (tav. 3).

virtù della loro consuetudine a riempire di annotazioni di varia natura i margini dei loro libri, facevano di questi ultimi «un documento unico non solo delle loro pratiche di studio e della loro vicenda intellettuale, ma anche, più volte, delle loro cerchie di riferimento».[18]

I *marginalia* di mano del Filelfo, pur rimandando ad una indubbia attività erudita, appaiono alquanto banali.[19] Si tratta, infatti, di semplici *notabilia*: note prese durante la lettura del codice, s'è detto intensiva, per registrare i principali nomi ed eventi della narrazione dionisiana, sì da fissarli meglio nella memoria, magari per poterli ritrovare più agevolmente in un secondo momento, certo come ausilio allo studio del testo. Filelfo ora si limita a riportare in margine i nomi dei personaggi, mitici o meno[20] (ad esempio: f. 24^{r}, Ἕλενος [*ad Ant. Rom.*, I 51 1]; f. 54^{r}, Λαυρεντία [*ad Ant. Rom.*, I 84 4]; f. 7^{r}, Κάτων Πόρκιο(ς), Σεμπρώνιος [*ad Ant. Rom.*, I 11 1]; f. 392^{v}, Γναῖος Μάλλιος, Μάρκος Φάβιος [*ad Ant. Rom.*, IX 5 1]), e dei popoli (ad esempio: f. 6^{r}, Σικελοί, Ἀβοριγίνες [*sic*], Πελασγοί [*ad Ant. Rom.*, I 9 1-2]) implicati nelle origini e nelle prime fasi della storia di Roma; ora segnala, con appositi titoletti, particolari eventi o sequenze narrative, spesso riassunti con le stesse parole del testo (ad esempio: f. 6^{r}, ἀρχὴ τῆς πραγματεία(ς) [*ad Ant. Rom.*, I 9 1]; f. 23^{r}, τὰ τοῦ Αἰνείου [*ad Ant. Rom.*, I 49 4]; f. 29^{r}, περὶ Λατίνου [*ad Ant. Rom.*, I 57 2]; f. 32^{r}, περι [*sic*] Ἄτλαντο(ς) καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων [*ad Ant. Rom.*, I 61 1]; f. 35^{v}, περὶ τῆς Ἄλβης κτίσεως [*ad Ant. Rom.*, I 66 1]; f. 38^{r}, περὶ παλλαδίου [*ad Ant. Rom.*, I 69 3]; f. 42^{v}, ἡ τῆς Ῥώμης ἅλωσις ὑπὸ Κελτῶν [*ad Ant. Rom.*, I 74 4]; f. 55^{r}, ἀρχὴ τῆς κτίσεως τῆς Ῥώμης [*ad Ant. Rom.*, I 85 1]); ora evidenzia le fonti utilizzate da Dionigi trascrivendone i nomi (ad esempio: f. 41^{r}, Καλλία(ς) συγγρα(φεύς), Ξεναγόρας συγ(γραφεύς) [*ad Ant. Rom.*, I 72 5]; f. 42^{v}, Ἐρατοσθένης, Πολύβιος [*ad Ant. Rom.*, I 74 2-3]); ora, interessandosi di problemi cronologici, registra la data di fatti significativi (f.

[18] Cavallo, *In limine*, cit., p. X.

[19] Non a caso Schnäbele, *Les manuscrits anciens des Antiquités Romaines*, cit., p. 15 e n. 28, che aveva segnalato la presenza di due mani tarde, «l'une sans doute du XII^{e} siècle, l'autre de la Renaissance», aveva altresì notato come esse «ne proposent aucune variante significative et se contentent d'introduire des explications, des résumés, ou de reporter en marge des termes rares: ainsi aux folios 29, 48v, 68, 73…». Di un postillatore di età rinascimentale parla anche, da ultimo, J. Hubert Sautel, *Éléments nouveaux pour le classement des manuscrits grecs des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse (livres VI à X)*, «Revue d'Histoire des Textes» 32, 2002, pp. 25-62, spec. pp. 36-37.

[20] Dei *marginalia* che seguono ci si è limitati a fornire una trascrizione diplomatica, avendo avuto cura solamente di normalizzare le maiuscole iniziali dei nomi propri e gli accenti acuti finali.

33r, «Qua parte anni Iliu(m) raptu(m) fuerit» [*ad Ant. Rom.*, I 63 1]; f. 34v, τῶ ἑβδόμω [*sic*] ἔτει μετὰ τὴν Ἰλίου ἅλωσιν Αἰνείας ἀποθνίσκει [*sic*; *ad Ant. Rom.*, I 65 1]; f. 40r, «an(n)o CCCC̊XXX̊II̊» [anno, secondo Catone, della fondazione di Roma rispetto alla presa di Troia; *ad Ant. Rom.*, I 71 5]; f. 43v [durata del regno di ciascuno dei sette re di Roma; *ad Ant. Rom.*, I 75 1-3]; f. 59r, «CCCC̊II̊» [anno della costruzione della mura di cinta rispetto alla caduta di Troia; *ad Ant. Rom.*, II 2 3]); ora, infine, prende spunto dal racconto storico per annotare curiosità, talora eno-gastronomiche (f. 36r, οἶνος ἀλβανὸς καὶ φαλερνός [*ad Ant. Rom.*, I 66 3]).

Ma queste annotazioni, ancorché elementari, testimoniano comunque una lettura attenta e tutt'altro che superficiale del libro, come del resto confermano documenti d'altra indole. Già nel 1431, in un'epistola indirizzata a Giovanni Lamola, egli dimostra di avere una certa familiarità con Dionigi di Alicarnasso: ne invoca, infatti, l'autorità per difendere l'ortografia, invero insolita, di *Romulus* e *Romus*, che egli professa di aver tratto «ex historia Dionysii Halicarnassei».[21] E non credo sia casuale che sia questa l'ortografia seguita anche nelle annotazioni dell'Urbinate, ad esempio ai ff. 39v (Ῥωμῦλος [*sic*; *ad Ant. Rom.*, I 71 3]), 40r (περὶ Ῥώμου, Ῥῶμος, Ῥωμῦλος [*sic*; *ad Ant. Rom.*, I 72 1]), 43v (Ῥωμῦλος [*sic*; *ad Ant. Rom.*, I 75 1]), 49r (Ῥῶμος λαμβάνεται [*ad Ant. Rom.*, I 79 14]), 50v (Ῥωμῦλος [*sic*] εἰς Ἄλβαν [*ad Ant. Rom.*, I 81 1]), 51r (Νεμέτωρ πρὸς Ῥῶμον [*ad Ant. Rom.*, I 81 5]), 51v (Ῥωμῦλος [*sic*] πρὸς Νεμέτορα ἔρχεται [*ad Ant. Rom.*, I 82 2]), 53r (Νεμέτωρ μετὰ Ῥωμύλου τέ καὶ Ῥώμου εἰς τὰ βασίλεια [*ad Ant. Rom.*, I 82 3]): il codice, insomma, potrebbe essere l'esemplare da cui Filelfo apprese questa versione più peregrina dei due nomi. Scrivendo circa quaranta anni dopo a Teodoro Gaza – l'epistola si data al 15 luglio 1474 – Filelfo allude di nuovo a Dionigi: da questo, infatti, recepisce l'esatto valore del termine κατόρθωμα il quale, contrariamente a quanto sostenuto da Cicerone, non trova corrispondenza nel latino *rectum*, indicando piuttosto – questo almeno è l'uso che ne farebbe Dionigi – quelle azioni dei Romani che sono andate a finire bene e con successo.[22] Filelfo ha in mente, è ovvio, le *Antiquitates* di Dionigi, e

[21] L'epistola, ancora inedita, datata al 13 febbraio del 1431, è tradita nel f. 22v del codice 873 della Biblioteca Trivulziana di Milano (per una descrizione del quale rimando a C. Santoro, *I codici medioevali della Biblioteca Trivulziana*, Milano 1965, pp. 222-228); ho ricavato la notizia da Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca*, cit., p. 295 e n. 3.

[22] Si tratta dell'epistola greca n° 100 pubblicata da É. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris 1892 (Publications de l'École des langues orientales vivantes s. IIIe, 12), pp. 175-177, spec. pp. 175-176: οἱ συγγραφεῖς, ὡς Διονύσιος ἁλικαρνασσεὺς, ὀνομάζουσι τὰ Ῥωμαίων κατορθώματα, τουτέστι τὰς πράξεις εὐ-

tuttavia i passi dell'opera da cui l'umanista potrebbe aver desunto questa accezione del termine κατόρθωμα, almeno nell'Urbinate non risultano postillati. A questo riguardo si potrebbe pensare che Filelfo abbia citato a memoria, tanto più che egli sembra anche aver frainteso, o quanto meno mal ricordato, l'esatta accezione dionisiana del termine in questione, il quale indica sì un successo, ma non necessariamente conseguito da parte dei Romani.[23] Il dato potrebbe spiegarsi – ma si tratta solo di una cauta ipotesi su cui riflettere – ammettendo che al tempo dell'epistola a Teodoro Gaza Filelfo non fosse più in possesso del codice di Dionigi. Del resto, da una lettera che lo stesso Filelfo scrisse a Lorenzo de' Medici in data 5 settembre 1472, sappiamo che egli aveva dato in pegno a Gasparino da Casale, in aggiunta ad alcune vesti, anche numerosi libri, fra cui un Dionigi di Alicarnasso che forse, ammettendo contenesse le *Antiquitates*, potrebbe essere identificato proprio con l'Urbinate.[24] Ma su questa vicenda avremo modo di tornare più avanti.

Molto più ricche di implicazioni, per una serie di riscontri incrociati che consentono di stabilire, sono però altre due testimonianze, tra di loro pressoché coeve, e databili intorno al 1450, essendo l'una immediatamente precedente, l'altra immediatamente successiva a questa data. Ma procediamo con ordine. Quando Filelfo «si incamminava verso la cinquantina con la sua aria di vecchio e intramontabile campione»,[25] attese, raccogliendo un invito del duca Filippo Maria Visconti, alla composizione di un commento al *Canzoniere* del Petrarca, opera che ha goduto di una notevole fortuna, sia per il curioso impasto linguistico, sia per le continue «in-

τυχῶς αὐτοῖς πεπραγμένας καὶ τελείως, εὖ τε καὶ καλῶς. Sull'epistola si veda anche C. Bianca, *«Auctoritas» e «veritas»: il Filelfo e le dispute tra platonici e aristotelici*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della sua morte*, cit., pp. 207-247, spec. p. 230 e n. 107. Sui rapporti epistolari tra Filelfo e Teodoro Gaza si veda, da ultimo, P. L. M. Leone, *Le lettere di Teodoro Gaza*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990)*, a cura di M. Cortesi, E. V. Maltese, Napoli 1992 (Collectanea 6), pp. 201-218, spec. pp. 201, 210-211 e 215-217.

[23] Nelle undici occorrenze del termine κατόρθωμα nelle *Antiquitates*, solo in tre casi esso indica un successo chiaramente appannaggio dei Romani (VIII 27 2; IX 53 6; X 47 1); due ricorrenze hanno, di contro, una valenza più neutra (II 41 1; IX 26 4), mentre le restanti sei si riferiscono addirittura a successi conseguiti dai nemici dei Romani (III 19 5; III 19 6; V 44 4; IX 14 4; XI 47 2; XI 48 1).

[24] L'epistola è pubblicata da G. Benaducci, *Prose e poesie volgari di Francesco Filelfo*, «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province delle Marche» 5, 1901, pp. XLI-XLVIII, 1-261, spec. pp. 190-191.

[25] E. Raimondi, *Francesco Filelfo interprete del Canzoniere*, «Studi Petrarcheschi» 3, 1950, pp. 143-164, spec. p. 143.

cursioni nei territori del fantastico e dell'osceno».[26] Nella prospettiva qui indicata si rivela di estremo interesse il commento alla seconda stanza della canzone IX, *Spirto gentil che quelle membra reggi*, specie ove Filelfo, dilungandosi sulla presunta discendenza dei Romani da Marte, scrive:

> I Romani sono chiamati populo di Marte per questa cagione. Nomitore et Amulio furono frategli. Il reame d'Alba tocava a Nomitore, come a quello che era di maggior età. Amulio gliel occupoe et tolseglielo per forza, lassandogli solamente la portione de comuni beni paterni. Havea Nomitor una figliuola dicta per nome Ilia Rhea la quale, acioché maritandosi non facesse figliuolo maschio per cui poi vendicata fusse l'iniuria di Nomitore, la constrense ad intrare in religione nel tempio della dea Vesta, dove secondo i Latini se observava perpetua virginità; ma secondo i Greci non perpetua, ma a certo tempo. E dice Plutarco cheronese che tal virginità se observava anni trenta, de quali i dieci primi anni imparava la religiosa quello dovea seguire et observare, li secondi dieci exercitava tutto quello havea imparato. Ma gli terzi anni dieci insegnava l'altre quello havea lei imparato. Et passati li dicti anni trenta era licito a ciascuna uscire di tal religione et maritarsi, se volea, quantunche pochissime se maritasseno per rispecto della età. Si etiamdio che poche ne capitavan bene. Ma Dionysio alicarnaseo, che fu liberto di Marco Varrone, huomo doctissimo non solo nel greco, ma etiamdio nel latino, scrive che tal religione et virginità erra dalle legge ordinata et constrecta solamente infino ad anni cinque, soggiungendo che essendo già la dicta Ilia Rhea stata nell'antedicta religione anni quatro et già intrata nel quinto, dubitando Amulio che costei uscendo et maritandosi non gl'intervenisse quello che per inanzi haveva dubitato, si travestì di quello medesimo habito et arme che era l'idolo di Marte; et havendo sentito che Rhea ogni giorno andava nel boscho di Marte proximo al monistero di Vesta per torre indi aqua d'una fontana a bisogno del lor tempio, uscito lui fuori dell'occulte insidie, assaltò la spaurita fanciulla, e prima per experienza cognobbe se ella fusse femina o maschio che lei si

[26] R. Bessi, *Filelfo commenta Petrarca*, «Schifanoia» 15-16, 1995 (= *Il commento al testo lirico. Atti del Convegno [Pavia, 25-26 ottobre 1990]*, a cura di B. Bentivogli, G. Gorni), pp. 91-98, spec. p. 91; sul commento di Filelfo a Petrarca si vedano, inoltre, C. Dionisotti, *Fortuna del Petrarca nel Quattrocento*, «Italia Medioevale e Umanistica» 17, 1974, pp. 61-113, spec. pp. 78-88, F. Tateo, *Francesco Filelfo tra latino e volgare*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della sua morte*, cit., pp. 61-87, spec. pp. 62 e 77-87, e R. Bessi, *Sul commento di Francesco Filelfo ai "Rerum vulgarium fragmenta"*, «Quaderni Petrarcheschi» 4, 1987, pp. 229-270; un punto, con sintesi della bibliografia pregressa, si deve ora a P. Vecchi Galli, *Petrarca fra Tre e Quattrocento*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, XI, *La critica letteraria dal Due al Novecento*, a cura di P. Orvieto, Roma 2003, pp. 161-188, spec. pp. 183-184 e 188 (per la bibliografia), la quale definisce il commento di Filelfo come «il più fortunato, il più irriverente, e perciò anche il più divertente, degli antichi». Il commento, composto tra il 1444 e il 1447, rimase incompiuto dopo la rima 136.

> potesse avedere di che ferita fusse percossa. E questo fece Amulio non per amore ma per trovagli cagione di pericolarla. Altri dicono, come ancho il dicto Dionisyo, che non fu Amulio l'operatore de tali aguati, ma uno giovane che già prima che lei fusse messa in religione s'era preso del suo amore. E perché quel tale, o Amulio o altri che fusse, trovò buono e fecundo terreno, subito l'inganata fanciulla prese il seme e parturì duo fanciulli che furono poi chiamati l'uno Romulo e l'altro Remo i quali, per comandamento di Amulio, gittati nela aqua del Tevere e poi scampati per Faustolo pastor di Nomitore che gli trovò tornando d'Alba in villa alli suoi armenti e mandrie. Finalmente, cresciuti che furono, occisono Amulio lor zio e lassorono la signoria d'Alba al loro avo Nomitore et eglino hedificarono la città di Roma, il cui populo per ciò fu dicto figliolo di Marte: perché Rhea, non sapendo chi fusse lo adultero, hebbe a dire ch'era stato lo dio Marte che la sforzoe.[27]

Tra le fonti relative all'episodio di Rea Silvia v'è, per ammissione dello stesso Filelfo, anche Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.*, I 76-77) che anzi, almeno a giudicare dall'uso che ne fa l'umanista, sembra essere stato la sua fonte privilegiata. Rispetto alla narrazione dionisiana, tuttavia, si registrano alcune differenze che, al solito, possono essere ricondotte a quel particolare gusto per il volgare o per la scenetta licenziosa che la critica ha, da sempre, individuato come prerogativa del commento filelfiano. Circa l'identità del violentatore di Rea Silvia, già lo stesso Dionigi confessa che non c'è accordo nella tradizione: secondo alcuni sarebbe stato uno dei pretendenti della ragazza, secondo altri lo stesso Amulio che, per non farsi riconoscere, avrebbe indossato la propria armatura, secondo altri ancora, infine, sarebbe stato Marte. Ebbene, Filelfo, che pure trae da Dionigi la variante del «giovane che già prima che lei fusse messa in religione s'era preso del suo amore», crea la gustosa immagine di Amulio che, travestitosi «di quello medesimo habito et arme che era l'idolo di Marte […] prima per experienza cognobbe se ella fusse femina o maschio che lei si potesse avedere di che ferita fusse percossa»: l'amore tra i due, insomma, ancorché rubato, diviene poco più che un racconto boccaccesco, vissuto con una «certa ilare e carnale volgarità».[28] E tuttavia, più significativi mi sembrano i parallelismi con il testo delle *Antiquitates*, che vanno al di là della prescrizione alle vestali di mantenersi pure per un periodo di cinque anni e della possibilità che a violentare Rea Silvia fosse stato un giovane corteggiatore, dati per i quali è lo stesso Filelfo a confes-

[27] Ho utilizzato l'*editio princeps* del commento, stampata a Bologna nel 1476 per i tipi di Annibale Malpigli. Il testo, per facilitarne la lettura, è stato normalizzato quanto ad accentazione e punteggiatura.
[28] Vecchi Galli, *Petrarca fra Tre e Quattrocento*, cit., p. 183.

sare una derivazione da Dionigi. Talora, infatti, Filelfo sembra aver parafrasato, traducendolo in volgare, il testo greco:

1. l'*incipit* di *Ant. Rom.*, I 77 (Τετάρτῳ δ' ὕστερον ἔτει τὴν Σιλουίαν ἐλθοῦσαν εἰς ἱερὸν ἄλσος Ἄρεως ὕδατος ἁγνοῦ κομιδῆς ἕνεκα, ᾧ πρὸς τὰς θυσίας ἔμελλε χρήσασθαι, βιάζεταί τις ἐν τῷ θεμένει)[29] viene volto in modo assai fedele da Filelfo, ove dice che Rea «già intrata nel quinto, […] ogni giorno andava nel boscho di Marte proximo al monistero di Vesta per torre indi aqua d'una fontana a bisogno del lor tempio»; si noti, inoltre, che tanto nel testo greco quanto in quello volgare, il periodo avente Rea per protagonista è reso sintatticamente con una subordinata (retta in un caso da βιάζεταί τις ἐν τῷ θεμένει, nell'altro da «havendo sentito che […]»);
2. all'affermazione di Dionigi, secondo cui Amulio avrebbe violentato Rea Silvia per un secondo fine piuttosto che per passione fisica (οὐκ ἐπιθυμίας μᾶλλον ἢ ἐπιβουλῆς ἕνεκα), corrisponde quella di Filelfo, stando al quale «e questo fece Amulio non per amore ma per trovagli cagione di pericolarla»;
3. come si accennava più sopra, tra gli "indiziati" per la violenza perpetrata a Rea Silvia, ci sarebbe anche un giovane, in riferimento al quale Dionigi dice che «alcuni narrano che questo [l'autore del misfatto] sarebbe stato uno dei pretendenti innamorato della giovane fanciulla» (τοῦτον δέ τινες μὲν ἀποφαίνουσι τῶν μνηστήρων ἕνα γενέσθαι τῆς κόρης ἐρῶντα τῆς παιδίσκης), Filelfo che «altri dicono, come ancho il dicto Dionisyo, che non fu Amulio l'operatore de tali aguati, ma uno giovane che già prima che lei fusse messa in religione s'era preso del suo amore».

Se ora apriamo l'Urbinate ai ff. 44^{r}-45^{r}, quelli, cioè, che recano il passo delle *Antiquitates* utilizzato da Filelfo, troviamo tracce di una sua concreta lettura del testo. Mi riferisco ai seguenti suoi *marginalia*: f. 44^{r}, ἀρχὴ περὶ Ἀμυλίου καὶ τῆς αὐτοῦ ἀσεβίας (*sic*; *ad Ant. Rom.*, I 76 1); f. 44^{r}, περὶ τῆς τοῦ Νεμέτορος παιδὸς τελευτῆς (*ad Ant. Rom.*, I 76 2);[30] f. 44^{v}, περὶ Ἰουλί(ας) (*ex* Σιλουί(ας); *ad Ant. Rom.*, I 76 3);[31] f. 45^{r}, δόξα τῆς

[29] Per il testo del lib. I delle *Antiquitates* si è seguita l'edizione di V. Fromentin per la biblioteca de «Les Belles Lettres», Paris 1998.
[30] Tra παιδὸς e τελευτῆς c'è, scritto per errore dallo stesso Filelfo e da lui depennato, un piccolo cerchio.
[31] Filelfo fa confusione tra il vero nome di Rea, *Silvia*, e la forma *Iulia* che, forse per

βιασθειτήσης (*sic*) Ἰουλίας (*ad Ant. Rom.*, I 77 1), verosimilmente note di lettura che egli aveva preso in vista di una successiva rielaborazione dell'intero racconto.

Altrettanto emblematiche sono la presenza e la derivazione delle *Antiquitates* di Dionigi in una delle *Odae* latine di Filelfo. Si tratta del carme III 3 databile a subito dopo l'ingresso di Francesco Sforza a Milano il 26 marzo 1450: il libro III, infatti, così come il precedente, abbonda di espressioni di gioia e di giubilo dovute proprio alla presenza in città dello stesso Sforza – il quale, non si dimentichi, offrì al Filelfo la propria ospitalità –, mentre il libro IV, risentendo già dell'orrore della peste dell'anno successivo, si data a partire dall'estate/autunno del 1451.[32]

In particolare l'ode III 3, dedicata a Lucrezia d'Alagno e ad Alfonso d'Aragona, si risolve in una parenesi con la quale il poeta esorta i due giovani ad amarsi, sciorinando loro tutta una serie di paralleli mitici, da Semele e Giove, a Venere e Marte, a Iole ed Ercole. Ebbene, nell'incitare Lucrezia a non avere dubbi nel congiungere due stirpi diverse, da cui avrebbe senz'altro avuto origine una *gens* gloriosa (v. 99: «Num dubites igitur te tanto iungere regi»), Filelfo fa ricorso al mito di Enea che, sbarcato sulle coste del Lazio, si unì a Lavinia, dando così inizio, di fatto, alla storia di Roma. E tuttavia, nel ripercorrere la discendenza di Enea, egli non segue, per così dire, la *vulgata*, ma una versione assai più ricercata, in base alla quale ad Enea sarebbe succeduto Ascanio, e a quest'ultimo non il figlio Iulo – nominato, di contro, pontefice –, ma il fratellastro Silvio, nato dall'unione tra Enea e Lavinia.[33] L'origine di questa «citazione 'dif-

suggestione dall'omonima gloriosa *gens* romana, dà luogo infine all'*Ilia* dell'edizione a stampa. Egli, pertanto, corregge l'originario Σιλουίας in Ἰουλίας espungendo per mezzo di un puntino sottoscritto il primo *sigma* ed il primo *lambda*, realizzando il *lambda* di Ἰουλίας dal secondo *iota* di Σιλουίας, e ponendo lo spirito dolce sul primo *iota*.

[32] Sulle *Odae* del Filelfo si veda almeno G. Albanese, *Le raccolte poetiche latine di Francesco Filelfo*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della sua morte*, cit., pp. 389-458, spec. pp. 422-444.

[33] Mancano tuttora, a quel che mi risulta, un'edizione moderna e uno studio critico delle *Odae*, per le quali si fa normalmente ricorso alle due edizioni storiche di Brescia del 1497 per i tipi di Angelo Britannico, e di Parigi, s.d. [ca. 1507], per i tipi di Giovanni Granjon. Tuttavia, essendo entrambe di difficile reperibilità, ed esistendo di contro i due manoscritti autografi Vat. Urb. lat. 701 e Paris. lat. 8127, si è preferito citare l'ode filelfiana in questione sulla base del primo di essi. La sezione di ascendenza dionisiana – che riporto di seguito per comodità del lettore, trascrivendola sulla base del codice Urbinate (f. 61^{r-v}) – consta dei vv. 89-98: «Ascanium Aeneas italas advexit in oras: / haeredem regni quem statuit moriens. / Ascanius regno

ficilior'»[34] è, ancora una volta, Dionigi di Alicarnasso. Né Filelfo ne fa mistero. Tra i pochi codici che tramandano la raccolta delle *Odae* al completo, è l'Urb. lat. 701, interamente autografo, ed il solo nei cui margini si possano leggere, vergate con inchiostro di colore rosso, numerose annotazioni anch'esse autografe e di sicura paternità filelfiana, espressione di un rapporto duraturo con il suo libro, «scandito da letture e riletture, da abbandoni e riprese, da cancellazioni e riscritture».[35] I *marginalia* relativi al passo di "marca" dionisiana (vv. 89-98) si trovano nel f. 61^{r-v}, dove, per l'appunto, si leggono i nomi di «Ascanius», «Aeneas», «Iulus», «Silvius», «Lavinia», del «Latium» e della «Iula domus». Nella nostra prospettiva, tuttavia, si rivela assai più interessante l'annotazione «Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo» apposta nel margine esterno di f. 61^{r} (poco più sopra si legge, scritto per errore e depennato, «haec tracta»; Tav. 4): in quella «cultura dei margini»,[36] che tanto incise nelle pratiche erudite degli umanisti, non deve stupire se Filelfo abbia affidato la volontà di esplicitare la propria fonte proprio ad una breve annotazione marginale, apparentemente trascurabile e del resto non passata in altri testimoni. Ma in quella serie di «circuiti fantastici», per usare un'espressione di Giulio Einaudi, che solo i libri sono in grado di innescare, sono di nuovo i margini, depositari delle letture e del *modus operandi* di Filelfo, ad essere protagonisti; e ancora una volta mi riferisco ai margini dell'Urb. gr. 105. Quelli dei ff. 38^{v}-40^{v} *partim*, infatti, che contengono *Ant. Rom.*, I 70-71, vale a dire il passo da cui Filelfo ha tratto la discendenza di Enea quale appare nell'ode III 3, sono, non a caso, tra i più annotati e postillati dell'intero manoscritto; ancora una volta è possibile leggervi gli eventi principali o i nomi dei protagonisti della vicenda narrata: f. 38^{v}, Ἀσκανίου τελευτή, περὶ Σιλουίου; f. 39^{r}, περὶ Ἰούλου Ἀσκανίου παιδός, Σιλουίου τελευτή, περὶ Αἰνείου αὐτοῦ παιδός, περὶ Λατίνου τούτου παιδός, Ἄλβας, Κάπετος; f. 39^{v}, Κάπυς, Κάπετος, Τιβερῖνος, Ἀγρίππας,

potitur nec parvus Iulus / successit patrio filio imperio. / Silvius Ascanium natus de matre Latina / excepit fratrem. Sic volvit Latium: / Iulia progenies, quae magnum dicit Iulum / auctorem generis: hoc fuit orta patre. / Silvius Ascanii regno successit. Iulum / Ascanio natum pontificem statuunt». Sul mito di Enea nel lib. I delle *Antiquitates*, si veda P. M. Martin, *Énée chez Denys d'Halicarnasse. Problèmes de généalogie*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité» 101, 1989, pp. 113-142.

[34] Albanese, *Le raccolte poetiche*, cit., p. 443 n. 103; più in generale, sull'uso che dei miti classici fecero gli umanisti si veda E. Garin, *Le favole antiche* [1953], in *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1954 (Biblioteca di cultura moderna 506), pp. 66-89.

[35] Cavallo, *In limine*, cit., p. X.

[36] *Ibid.*, p. VIII.

Ῥωμῦλος (*sic*), Ἀουεντῖνος, Πρόκας, Ἀμόλιος; f. 40ʳ, Νομέτωρ (*sic*) e altri ancora. Non sembra inverosimile concludere che, anche per la rielaborazione del mito di Roma nell'ode III 3, il codice Urbinate sia stato l'esemplare concreto utilizzato da Filelfo.

Da quanto fin qui esposto emerge chiaramente che la storia dell'Urb. gr. 105 si intrecciò, almeno per un certo periodo, con quella personale di Francesco Filelfo, il quale, se si accoglie l'identificazione dell'Urbinate con il «Dionysius Halicarnasseus» nominato nell'epistola al Traversari, dopo esserne entrato in possesso a Costantinopoli, lo portò con sé in Italia nel 1427, e lo ebbe per lo meno fino alla metà del secolo, periodo cui, sulla base di considerazioni di ordine paleografico e filologico-letterario, sembrano risalire i *marginalia* di sua mano. In seguito (ma qui sono meno certo), potrebbe averlo dato in pegno a Gasparino da Casale, senza tornarne più in possesso. E tuttavia questa ricostruzione stride con alcuni dati certi – o presunti tali – relativi alla storia di questo prezioso cimelio, non tanto alla sua storia antica – ché di quest'ultima poco sembra potersi dire con sicurezza –,[37] quanto piuttosto a quella, altrettanto difficile da ricostruire, immediatamente precedente e posteriore (o contempora-

[37] Il codice, prodotto come si è detto nel X secolo nell'ambito della corte imperiale, ha subito nel corso del tempo numerose perturbazioni d'ordine codicologico. Originariamente esso constava di due tomi la cui trascrizione è frutto della collaborazione di due differenti scribi. L'unione dei due tomi in un unico volume avvenne, tuttavia, abbastanza presto, prima comunque dell'intervento di una terza mano, databile su base paleografica tra la fine dell'XI secolo e l'inizio del successivo, giacché essa, apponendo il titolo complessivo all'opera, rivela di conoscere i due tomi già assemblati. Un ulteriore intervento di restauro si ebbe, nel XII secolo, ad opera di una quarta mano: sulla questione, invero assai complessa, si veda Menchelli, *Note sulla corsiveggiante*, cit., p. 137. Il codice fu poi tra le mani di un erudito che ne delimitò in margine alcuni passi per mezzo di note di lettura costituite da un segno simile a quello tachigrafico per ὅτι seguito da una crocetta: Mazzucchi, *Leggere i classici*, cit., II, p. 257. Lo stesso Mazzucchi, *Leggere i classici*, cit., I, pp. 208-211 e II, p. 257, ha messo in relazione questa pratica con Niceforo Gregora, avendo individuato gli stessi segni in alcuni altri manoscritti recanti per l'appunto espliciti interventi di Gregora. Tuttavia il codice Urbinate non sembra esibire autografi di Gregora (né, del resto, Mazzucchi lo sostiene). Su questa modalità intensiva di lettura di Gregora si vedano anche i miei due contributi *Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi*, «Segno e Testo» 2, 2004 (= *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale, Cassino, 14-17 maggio 2003*), pp. 311-363, spec. pp. 315-316 e n. 11, e *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, relazione presentata al VIᵉ Colloque international de Paléographie grecque (Drama, 21-27 septembre 2003), in corso di stampa.

nea?) alla sua appartenenza alla collezione libraria di Filelfo. Ma procediamo con ordine, per lo meno cronologico.

È risaputo che l'Urb. gr. 105 reca, nel *verso* del suo secondo foglio di guardia, la nota, verosimilmente autografa, «Iacobi A(n)geli», la quale impone di mettere in una qualche relazione il manoscritto con l'umanista toscano Jacopo Angeli da Scarperia, che, si sa, risedette a Costantinopoli per meno di un anno, dalla fine del 1395 all'estate/autunno del 1396.[38] Difficile dire quanto questo soggiorno così breve possa avergli fruttato nella conoscenza del greco e nella sua attività di traduttore; certo è che comunemente gli si riconosce un ruolo non secondario nell'aver favorito e preparato l'arrivo in Italia di Manuele Crisolora.[39] Non solo: sembra lecito immaginare che Jacopo, una volta giunto in Oriente, abbia cercato di reperire manoscritti greci, compito per il quale aveva ricevuto disposizioni assai precise da Coluccio Salutati. Questi, infatti, in una lettera del 25 marzo 1396 gli aveva espressamente chiesto «[…] ut quam maiorem potes librorum copias afferas. Nullus qui reperiri queat fac desit hystoricus, nullusque poeta vel qui fabulas tractaverit poetarum. Fac etiam versificandi regulas habeamus. Platonica velim cuncta tecum portes et vocabulorum auctores quot haberi possunt […]. Michi vero fac Plutarchum et omnia Plutarchi que poteris emas. Emas et Homerum grossis litteris in pergameno et si quem mythologum invenies emito».[40] Gli storici – lo vediamo – figurano al primo posto. Date queste premesse, si è dedotto che l'Urb. gr. 105 sia giunto in Occidente proprio grazie a Jacopo, conclusio-

[38] La presenza della nota era stata già rilevata da Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci*, cit., p. 161; ma si vedano soprattutto G. Mercati, in *Claudii Ptolemaei Geographiae codex Urbinas graecus 82*, I, J. Fischer, *De Cl. Ptolemaei vita operibus Geographia praesertim eiusque fatis*, 1, *Commentatio*, [Città del Vaticano] 1932 (Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi 18), pp. 205-208 (IV. *Excursus Mercati. Jacobus Angelus*), e R. Weiss, *Jacopo Angeli da Scarperia (c. 1360–1410-11)* [1955], in *Medieval and Humanist Greek. Collected Essays*, Padova 1977 (Medioevo e Umanesimo 8), n° XVI, pp. 255-277, spec. pp. 261-262 e n. 43. Una riproduzione del f. II^{v} è in Bianca, *Traduzioni interlineari*, cit., tav. 1.

[39] Su Manuele Crisolora mi limito a rimandare ai due contributi di A. Rollo, *Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora*, e di N. Zorzi, *I Crisolora: personaggi e libri*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, cit., rispettivamente alle pp. 31-85 e 87-131.

[40] Colluccio Salutati, *Epistolario*, a cura di F. Novati, Roma 1896, III, pp. 131-132. Sul passo e sulle sue implicazioni si vedano A. Rollo, *La lettera consolatoria di Manuele Crisolora a Palla Strozzi*, «Studi Umanistici» 4-5, 1993-1994, pp. 7-85, spec. p. 8 n. 1, e E. Berti, *Manuele Crisolora, Plutarco e l'avviamento delle traduzioni umanistiche*, «Fontes» 1-2, 1998, pp. 81-99, spec. p. 83 n. 6 (da p. 82).

ne che, per quanto passata nella letteratura scientifica,[41] collide con l'ipotesi qui proposta di riconoscere il codice Urbinate nel Dionigi d'Alicarnasso che Filelfo dice di aver portato con sé da Costantinopoli nel 1427. Si potrebbe obiettare, per cercare di sanare l'aporia, che Filelfo nell'epistola al Traversari si riferisca ad un altro manoscritto, tanto più ove si consideri che egli lo indica con il solo nome dell'autore. E tuttavia, giacché dalle testimonianze prodotte risulta chiaramente che l'Urb. gr. 105 fu la fonte privilegiata, per non dire unica, della conoscenza delle *Antiquitates Romanae* da parte di Filelfo, e che egli, nell'epistola al Traversari già più volte menzionata, allude, in modo sì ellittico, ma a mio avviso sufficientemente chiaro, proprio ad un manoscritto dell'opera storica di Dionigi, sembra difficile rinunciare all'identificazione. Del resto, già Roberto Weiss, che pure riconosceva in Jacopo il possibile possessore dell'Urb. gr. 105, si chiedeva «wheter Angeli had been able to bring back many books for himself»,[42] dato che trova una parziale conferma nel fatto che, come prova un'epistola di Manuele Caleca del 1397/1398, la preoccupazione di mettere insieme una biblioteca greca venne a Jacopo soprattutto dopo il suo rientro da Costantinopoli.[43] D'altro canto, a prescindere dalla nota di f. II^{v}, nel codice non v'è ulteriore traccia della mano di Jacopo;[44] eppure s'è detto – e s'è visto – quanto intenso fosse il "dialogo" degli umanisti con i codici di loro proprietà. Insomma, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non si può escludere – e quanto finora ipotizzato sembrerebbe piuttosto confermarlo – che Jacopo a Costantinopoli si sia semplicemente limitato a leggere l'Urbinate e, dunque, che la nota «Jacobi Angeli» indichi non i codici a lui appartenuti, ma quelli da lui visionati.[45] Né va dimenticato che tanto Jacopo quanto, più tardi, Filelfo

[41] Si vedano, tra gli altri, Menchelli, *Note sulla corsiveggiante*, cit., p. 138 n. 16, Bianca, *Traduzioni interlineari*, cit., p. 139 e n. 37 (dove erroneamente si dice che la nota è al f. I^{v}), De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., p. 120 e n. 262.

[42] Weiss, *Jacopo Angeli da Scarperia*, cit., p. 261.

[43] Si tratta dell'epistola 33 di Manuele Caleca: *Correspondance de Manuel Calecas*, éd. par R.-J. Loenertz, Città del Vaticano 1950 (Studi e testi 152), p. 213: σὺ δὲ ταῦτα ἔχεις καὶ δὴ καὶ τῶν βιβλίων σαυτῷ τὴν κτῆσιν παρασκευάζεις, ὑπὲρ ἧς καὶ ἡμεῖς τὸ δυνατὸν ἐπιβάλλομεν.

[44] A meno che non si voglia considerare di Jacopo – la cui grafia greca, però, a quel che mi risulta, non ci è nota – una delle mani italiane genericamente crisolorine (ma sulle quali non saprei esprimermi con maggiore precisione) cui si devono alcuni interventi marginali quali, ad esempio, quelli attestati nei ff. 9^{r} e 132^{v}, nel f. 145^{v}, nei ff. 157^{v} e 158^{v}, e nel f. 239^{v}. Un'altra annotazione, databile anch'essa al XV secolo, è presente nel margine esterno di f. 188^{v}.

[45] Potrebbe darsi, allora, contrariamente a quanto ritenuto da Mercati, in *Claudii*

frequentarono a Costantinopoli lo stesso ambiente, cioè la casa dei Crisolora, sicché si può ipotizzare che Filelfo sia entrato in possesso di un cimelio che poteva benissimo essere passato in precedenza per le mani di Jacopo, senza che debba essere stato necessariamente quest'ultimo a recarlo con sé dall'Oriente.

Ma lo stesso secondo foglio di guardia esibisce, questa volta nel suo *recto*, un'altra e ben più problematica annotazione: «Visto p(er) mi Franc[esc]o [da] Lucha». La questione relativa ai manoscritti "vistati" da Francesco da Lucca è ben nota, ed è stata di recente riassunta e ripresa in esame da Sebastiano Gentile e Giuseppe De Gregorio in due contributi relativi il primo al Tolemeo Urb. gr. 82, il secondo all'Erodoto Urb. gr. 88.[46] Mi limiterò, pertanto, a ripetere le estreme conclusioni cui giunse Giovanni Mercati, il primo ad aver individuato questa nota in parecchi manoscritti, per lo più appartenenti al fondo Urbinate, e ad averla messa in relazione con Palla Strozzi. Mercati, avendo rintracciato il "visto" di Francesco anche nell'Urb. gr. 26, che Palla acquistò nel 1459 dai frati del monastero di Santa Giustina di Padova, gli stessi cui lasciò in eredità parte dei suoi libri, dedusse che tutti i manoscritti recanti il "visto" facessero parte della biblioteca di Palla Strozzi e che fossero passati fra il 1460 e il 1470 tra le mani di Francesco «obbligato ad una revisione per causa, ad es., di un testamento da eseguire (non però quello dello Strozzi, perché il «Visto» manca nell'Ottobon. 22 e ne' codici di S. Giustina ora Parigini), d'una tutela, d'una spartizione, d'un deposito di qualsiasi natura, di una contestazione, d'un inventario e via dicendo».[47] Nel caso, poi, dell'Urb. gr. 105, l'ipotesi di una provenienza da casa Strozzi sembrò trovare immediata conferma nel fatto che in un inventario dello stesso Palla, datato al 24 agosto 1431 (ancora, dunque, nel periodo fiorentino), al lemma n° 153 figura un «Liber Dionisii Alicarnasei» che è stato identificato proprio con il nostro codice.[48] E tuttavia, sembra difficile credere che l'Urb. gr.

Ptolemaei Geographiae, cit., p. 207 n. 2, che non per errore né per trascuratezza Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci*, cit., p. 319, abbia omesso di inserire Jacopo tra i «possessores» degli Urbinati.

[46] S. Gentile, *Emanuele Crisolora e la «Geografia» di Tolomeo*, in *Dotti bizantini e libri greci*, cit., pp. 291-308, spec. pp. 298-301, e De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., pp. 109-122 (con ricca bibliografia sull'argomento).

[47] Mercati, in *Claudii Ptolemaei Geographiae*, cit., pp. 194-201 (II. *Excursus Mercati. Ist Urb. gr. 82 das Exemplar Palla Strozzi's?*), spec. p. 200 per la citazione. Ai 25 manoscritti provvisti di "visto" e identificati da Mercati (e in tre casi esso si accompagna all'indicazione dell'anno 1469), se ne sono aggiunti nel corso degli anni almeno altri sei: un censimento in De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., p. 114 n. 248.

[48] L'inventario, attualmente presso l'Archivio di Stato di Ferrara, Archivio Bentivo-

105, giunto in Italia per mezzo di Filelfo nel 1427, dopo soli quattro anni avesse già cambiato proprietario, andando ad impreziosire la biblioteca di Palla Strozzi, salvo poi tornare più tardi tra le mani di Filelfo. Non solo: quand'anche non si accettasse l'identificazione dell'Urbinate con il Dionigi menzionato nell'epistola di Filelfo del 1427, ancora più difficile da ammettere è che un codice, che nel 1431 era stato inventariato tra i beni di Palla, intorno al 1450 – data che mi sembra ricavabile con buona certezza – fosse passato a Filelfo che lo sottopose, s'è visto, ad una accurata lettura; tanto più ove si consideri che, in base alla ricostruzione del Mercati, i volumi "vistati" da Francesco, e di proprietà di Palla e/o dei suoi discendenti, sarebbero passati *recta via* a Federico da Montefeltro, donde giunsero, si sa, in Vaticano.[49] Certo, una volta negata l'identificazione dell'Urb. gr. 105 con il Dionigi portato in Occidente da Filelfo, si potrebbe in teoria ipotizzare che il codice, magari giunto in Italia grazie a Jacopo Angeli, passò da questi a Palla il quale, solo in un secondo momento, lo avrebbe prestato a Filelfo; che poi quest'ultimo, sempre a caccia di libri, alla morte di Palla (avvenuta l'8 maggio 1462) abbia "dimenticato" di restituire il prezioso volume agli eredi dell'amico? Né mancano, invero, notizie relative a rapporti tra i due, anche inerenti a scambi di libri: Filelfo, ad esempio, scrisse a Palla per sapere se aveva codici di Arriano, Diodoro Siculo, Apollonio Discolo, Lisia, Sesto Empirico e Teofrasto, con l'intenzione di farseli mandare o trascrivere.[50] Non una parola, però, su Dionigi. Non so-

glio, *Sezione patrimoniale*, libro 3, n° 4, è stato pubblicato da V. Fanelli, *I libri di messer Palla di Nofri Strozzi (1372-1462)*, «Convivium. Raccolta Nuova» 1, 1949, pp. 57-63, spec. pp. 69-73, e successivamente da G. Fiocco, *La biblioteca di Palla Strozzi*, in *Studi di bibliografia e storia in onore di T. De Marinis*, Verona 1964, II, pp. 289-310, spec. pp. 306-310. La presunta identificazione dell'Urb. gr. 105 con il n° 153 di tale inventario si deve a A. Diller, *The Greek Codices of Palla Strozzi and Guarino Veronese* [1961], in *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Amsterdam 1983, n° 45, pp. 405-413 (con agg. e corr. alle pp. 484-485), spec. p. 408, ed è successivamente stata accolta in maniera quasi incondizionata dagli studiosi: si vedano, tra gli altri, M. L. Sosower, *Palla Strozzi's Greek Manuscripts*, «Studi Italiani di Filologia Classica» s. III, 3, 1986, pp. 140-151, spec. pp. 146 e 150 (dove però il codice non figura con l'asterisco che indica la sicura appartenenza a Palla), e Menchelli, *Note sulla corsiveggiante*, cit., p. 138 n. 16. Di recente De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., pp. 120 e nn. 262 e 122, pur riportando l'identificazione proposta da Aubrey Diller, ha ribadito la necessità di verificarla attentamente, tanto da porla con un punto interrogativo. Va detto, inoltre, che nello stesso inventario del 1431 figura anche, al n° 264, un «Dion.» in relazione al quale non si può escludere – ma neppure affermare con certezza – che possa trattarsi di un ulteriore esemplare di Dionigi.

[49] Si veda quanto detto più oltre.

[50] Francisci Philelfi viri grece et latine eruditissimi *Epistolarum familiarium libri*

lo: al di là di quanto attestano le fonti, conosciamo concretamente almeno un manoscritto prestato da Palla a Filelfo e da questi poi riconsegnato al legittimo proprietario. Si tratta di un esemplare delle *Vitae Parallelae* di Plutarco, il Vat. Urb. gr. 96, copiato nel 1416, in collaborazione con un altro scriba anonimo, da Stefano σκευοφύλαξ del monastero del Prodromo di Petra (e più tardi metropolita di Midia) per Giovanni Crisolora, il nipote di Manuele, il quale lo lasciò in eredità a Palla Strozzi. E fu proprio Filelfo, che di Giovanni aveva sposato la figlia Teodora, a consegnare al suo rientro da Costantinopoli il libro a Palla. Tutto concorre, inoltre, nel ritenere che il tolentinate abbia avuto a disposizione il codice di Plutarco anche più tardi, allorché, come attesta un'epistola del 7 luglio 1432, lo richiese a Palla per terminare la traduzione in latino delle *Vite di Licurgo e di Numa*,[51] salvo però averglielo già restituito poco tempo dopo. Infatti, a Lapo da Castiglionchio, che gli aveva mandato la sua versione delle *Vite di Teseo e di Romolo* perché gliele correggesse, scrisse in una lettera del 13 settembre 1436 o 1438: «hac in re tibi recipere nihil possum: nam codex graecus quo eae et aliae Plutarchi Vitae continentur, mihi nullus est, quo enim sum usus, quo tempore Lycurgi et Numae Pompilii Vitas latinas reddidi, eum sum a Pallante Strozza viro praestantissimo mutuatus».[52] Ebbene, nonostante Filelfo abbia avuto a più riprese il manoscritto per le mani, nei ben 547 fogli che lo compongono non compare un sia pur minimo intervento che gli possa essere attribuito.[53] Probabilmente – questa mi

XXXVII ex eius exemplari transumpti…, ex aedibus Ioannis & Gregorii de Gregoriis fratres, [Venetiis] 1502, epistole XIV 21 (p. 101^{r}: Arriano e Diodoro), XVI 31 (p. 119$^{r\text{-}v}$: Apollonio), XVII 7 (II, pp. 121^{v}-115^{r} [*sic*]: Teofrasto), XVII 33 (II, p. 120^{v} [*sic*]: Lisia), XVIII 19 (II, p. 125^{r} [*sic*]: Sesto Empirico); si veda anche Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca*, cit., pp. 255-257, 278-279, 289-291, 342-344, 389-390 e 400-402. Più in generale gli scambi di libri tra Filelfo e Palla sono stati ricostruiti da Sosower, *Palla Strozzi's Greek Manuscripts*, cit., pp. 142-143; *Palatinus Graecus 88 and the Manuscript Tradition of Lysias*, Amsterdam 1987, pp. 33-35, e da G. Avezzù, *Lisia, Apologia per l'uccisione di Eratostene, Epitafio*, Padova 1985 (Proagones. Collezione di studi e testi. Testi 3), pp. LXXXI-LXXXV.

[51] L'epistola è edita in de' Rosmini, *Vita di Francesco Filelfo*, cit., I, p. 130.

[52] *Ibid.*, pp. 131-132.

[53] Le vicende relative all'Urb. gr. 96 sono state ricostruite da Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca*, cit., pp. 364-365, e da M. Manfredini, *Codici plutarchei di umanisti italiani*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» s. III, 17, 1987, pp. 1001-1043, spec. pp. 1025-1026 e 1035-1039; sul codice, anche per una messa a punto bibliografica, si veda ora De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., p. 59 e n. 83; infine, già Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., I, pp. 168-169, aveva sottolineato l'assenza nel manoscritto di *marginalia* di Filelfo.

sembra essere la ragione più verosimile –, trattandosi di un libro non di sua proprietà, egli non voleva o non poteva postillarlo a suo piacimento, cosa che invece fece con l'Urb. gr. 105. Pertanto, solo ipotizzando che Filelfo non abbia ricevuto in prestito da Palla il codice di Dionigi, ma ne sia stato il proprietario, si possono giustificare i numerosissimi *marginalia* di sua mano disseminati per tutto il codice, quali, del resto, solo una lettura intensa, un rapporto prolungato e, in ultima analisi, il possesso dello stesso avrebbero potuto consentire. Vice versa occorrerebbe altresì spiegare perché se Filelfo già aveva un esemplare delle *Antiquitates* – così, infatti, si legge nell'epistola al Traversari – egli se ne sarebbe dovuto far prestare un altro da Palla, sul quale approntare tutto il lavoro preparatorio alla composizione del commentario a Petrarca e del carme III 3.

La presenza e la diffusione di Dionigi tra gli umanisti italiani, inoltre, sembrano legate a Filelfo piuttosto che a Palla: sebbene, infatti, sia sempre molto difficile raccogliere i *membra disiecta* di quest'ultimo, non ho trovato fonti né notizie da cui risultino un suo uso e una sua esplicita lettura di Dionigi, il quale certo non viene menzionato da Vespasiano da Bisticci tra gli «infiniti volumi di libri» per i quali, «tutti alle sue spese», «Messer Palla mandò in Grecia».[54] Ad attestare un interesse di Palla per Dionigi di Alicarnasso è, quindi, solo il già menzionato *item* 153 – e forse anche il 264 – dello «sgangherato Inventario» del 1431, in relazione al quale, tuttavia, devono far riflettere le parole di Giuseppe Fiocco, secondo cui questo pur prezioso documento rischia di «averci dato troppo», sì da dover essere sempre preso – mi si perdoni il gioco di parole – «con beneficio d'inventario».[55] Di contro, sappiamo che Lampugnino Birago, avendo in progetto una traduzione latina delle *Antiquitates*, ne chiese proprio a Filelfo un esemplare, ottenendo per giunta come risposta che egli ne possedeva uno solo, greco.[56] E uno solo è il manoscritto greco delle *Antiquita-*

[54] Per la biografia di Vespasiano da Bisticci ho utilizzato la recente edizione di P. Viti, *Le 'Vite degli Strozzi' di Vespasiano da Bisticci. Introduzione e testo critico*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'» n.s. 35, 1984, pp. 75-177 (pp. 138-160 per la vita di Palla, p. 138 per le citazioni). Per le notizie relative a Palla si vedano, in aggiunta a *ibid.*, pp. 80-81 n. 13, almeno *PLP*, XI, n° 26963 (con bibliografia pregressa), Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 7-12, e De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., pp. 73-74 n. 123. Un nuovo autografo di Palla Strozzi è stato di recente segnalato da B. L. Fonkič, *Nouvel autographe de Palla Strozzi* (in russo), in *Manuscrits Grecs dans les Collections Européennes. Études Paléographiques et Codicologiques 1988-1998*, Moscou 1999, p. 128 e tavv. 1-2.

[55] Fiocco, *La biblioteca di Palla Strozzi*, cit., II, pp. 289-290.

[56] Sulla traduzione di Lampugnino Birago e sui rapporti di questo con Filelfo si vedano M. Miglio, *La versione di Lampugnino Birago delle Antichità di Dionigi di Ali-*

tes di Dionigi menzionato nell'epistola di Filelfo del 1427, così come, a quel che mi risulta, uno solo è il codice contenente la medesima opera passato per le mani di Filelfo.[57]

Ma sono anche altri i dati su cui si impone una riflessione. Dagli studi di Gentile e di De Gregorio risulta non solo che la nota di Francesco da Lucca non può essere considerata *sic et sempliciter* una σφραγίς strozziana, ma anche che deve essere smentita con vigore l'equazione secondo cui se un volume reca il "visto" e per di più appartiene al fondo Urbinate, esso dovrà necessariamente provenire dal lascito strozziano.[58] Come ha ben messo in evidenza De Gregorio, infatti, solo i manoscritti nei quali sia stata identificata la mano di Palla Strozzi hanno sicuramente fatto parte della sua biblioteca, sia che rechino il "visto" sia che non lo mostrino, mentre per tutti gli altri – provvisti o meno di "visto", identificabili o meno con uno degli *item* dell'inventario del 1431, con indizi o meno di provenienza crisolorina,[59] ma senza espliciti interventi strozziani – l'ipotesi di ricondurli a Palla «richiede ulteriori riscontri».[60] E la mano di Palla, nei 480 fogli (compresi i due, importantissimi, di guardia) di cui consta l'Urb. gr. 105, non compare. E allora, se solo i manoscritti con esplici-

carnasso, «Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma» 8, 1968, pp. 73-83 (p. 73 e n. 5 per la lettera di risposta di Filelfo), e V. Fromentin, *La tradition directe des Antiquités Romaines (Livre I) et la question de la traduction latine de Lapus Biragus*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité» 101, 1989, pp. 37-62.

[57] Esiste, invero, un altro codice di Dionigi di proprietà di Filelfo, il quale reca però alcuni scritti retorici: si tratta del già menzionato Laur. 60.18 che, nella prima parte, copiata a Costantinopoli nel 1427 da Giorgio Crisococca, contiene oltre ad Aristotele e Teofrasto, anche il *De Thucydidis idiomatibus* (*Epistula ad Ammaeum*) e l'*Epitome de compositione verborum* di Dionigi; a Filelfo si devono i ff. 196^{v}-197^{r}, l. 9 e numerose annotazioni marginali; si vedano Eleuteri, *Francesco Filelfo copista*, cit., I, pp. 171-172, II, p. 111 (tav. 3), e ora De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., p. 60.

[58] Gentile, *Emanuele Crisolora*, cit., pp. 299-330, ipotizza, ad esempio, che il "visto" possa riferirsi ai libri lasciati da Palla al figlio Nofri, l'unico che condividesse gli interessi letterari del padre; e tuttavia, come nota De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., p. 118, questa ipotesi, per quanto suggestiva, parte sempre dal presupposto, a questo punto tutt'altro che certo, che il "visto" debba essere messo in relazione con il lascito di Palla.

[59] Non mi sembra un indizio probante in favore della circolazione dell'Urbinate in ambito crisolorino la presenza – già segnalata da Mazzucchi, *Leggere i classici*, cit., II, p. 257 – dei *signets*, cioé tacche di pergamena poste in corrispondenza di partizioni del testo nei ff. 95, 243, 390 e 437; si veda anche Zorzi, *I Crisolora*, cit., p. 105 n. 72 (da p. 104).

[60] De Gregorio, *L'Erodoto di Palla Strozzi*, cit., pp. 118-120 (p. 120 per la citazione).

ti interventi di Palla fanno parte della sua collezione libraria, perché, *mutatis mutandis*, un codice che esibisce la mano di Filelfo non dovrebbe provenire dalla biblioteca di quest'ultimo?

Problematiche, incerte e travagliate sembrano essere state le vicende del codice anche in seguito, prima del suo ingresso nella biblioteca del duca d'Urbino, dove risulta registrato già nell'"indice vecchio" redatto subito dopo la morte di Federico (avvenuta il 10 settembre 1482): al n° 69 dei libri greci, infatti, figura un «Dionysii Alicarnasei historici Elloquentissimi Antiquitates Romanae Libri X. Codex pulcherrimus In Purpureo» che può essere identificato, senza ombra di dubbio, con il nostro manoscritto.[61] Spiegare, però, come esso sia pervenuto nella collezione di Federico è tutt'altro che agevole. I libri di Filelfo, infatti – e credo di aver dimostrato che l'Urb. gr. 105 fu uno dei libri di Filelfo –, confluirono nella loro quasi totalità nella biblioteca Medicea, di cui costituirono uno dei primi nuclei greci di una certa consistenza ad essere acquistati, o meglio riscattati. La vicenda, ben nota, sembra prendere avvio dalla già ricordata lettera del 5 settembre 1472 con cui Filelfo chiedeva a Lorenzo de' Medici di riscattare e inviargli a Roma alcuni libri e alcune vesti che aveva dato in cambio di denaro a Gasparino da Casale.[62] E tuttavia Filelfo non sarebbe rientrato in possesso dei propri beni: Lorenzo, infatti, che pure li recuperò, forse a causa di ulteriori debiti che Filelfo, sempre al verde, aveva contratto con lui, non glieli restituì, sicché i vestiti e i libri rimasero a Milano, depositati presso il banco dei Medici. Ma già entro i primi mesi dell'estate del 1482 i libri dovevano essere arrivati a Firenze: il primo agosto 1482, infatti, ad un anno preciso dalla morte di Filelfo (31 luglio 1481) Poliziano prese in prestito da Lorenzo un codice di Plutarco che era stato di proprietà del tolentinate.[63] Ad ulteriore conferma dell'acquisizione in blocco della biblioteca filelfiana da parte della Medicea, si può citare un'altra testimonianza, ancor più esplicita. Tra i codici "recuperati dai frati", di cui dà notizia una lista aggiunta agli inventari dei vo-

[61] Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci*, cit., p. CLXVI.

[62] Occorre ricordare che prima di scrivere a Lorenzo de' Medici, Filelfo aveva tentato nel 1468 con Galeazzo Maria Sforza, evidentemente senza risultati; né si può escludere che Gasparino da Casale fosse quell'«usuraro» cui «per ducati oltre settecento» aveva dato tutti i suoi «libri e cose» già nel 1457, a quanto attesta una lettera a Francesco Sforza cui chiedeva aiuto per riscattare i suoi beni; sulla vicenda e, più in generale, sull'acquisizione da parte di Lorenzo della biblioteca del Filelfo si veda Gentile, *I codici greci*, cit., pp. 115-116.

[63] M. Del Piazzo, *Protocolli del carteggio di Lorenzo il Magnifico per gli anni 1473-74, 1477-92*, Firenze 1956 (Deputazione di storia patria per la Toscana. Documenti di storia italiana s. II, 2), p. 229.

lumi medicei redatti negli ultimi giorni dell'ottobre 1495, figura un volume contenente Isacco Argiro e Giulio Polluce indicato come «Liber Francisci Philelphi», in relazione al quale il *librarista* di San Marco Zanobi Acciaiuoli aveva scritto: «[…] sciens ego quia omnes fere libros Philelphi emit Laurentius de Medicis post eius mortem, ideo puto esse ponendum in indice hoc cum aliis libris, quia erat Laurentii de Medicis».[64] Evidentemente, però, alcuni volumi – e tra questi l'Urb. gr. 105 – riuscirono a sfuggire alle maglie della rete di Lorenzo e dei suoi collaboratori, prendendo altre strade. A questo proposito può rivelarsi di un certo interesse un'ulteriore considerazione. Tra i libri che Filelfo aveva dato in pegno a Gasparino da Casale c'erano «le *Parallele tutte di Plutarco* […] in uno bellissimo volume greco, che più bello essere non potrebbe […], la *Iliada* de Omero insieme con la *Batracomiomachia* tutta scripta per messer Teodoro Gaza […], il *Suida* vocabulista in papiro […], altre opere assai bellissime de Platone, d'Aristotele, de Teofrasto, de Dionisio Alicarnasso, Tucidide con dieciotto tragedie de Euripide, et altri poeti asai et oratori». Molti di questi volumi sono ancora oggi in Laurenziana: l'Omero copiato da Teodoro Gaza è il Laur. 32.1, il Plutarco tanto elogiato da Filelfo (forse per invogliare Lorenzo a riscattarlo) – che è poi il volume preso in prestito dal Poliziano – è stato riconosciuto da Gentile nel Laur. 69.1,[65] mentre per quanto riguarda Platone, Aristotele e Teofrasto, visto il gran numero di codici filelfiani contenenti questi autori e attualmente conservati in Laurenziana, c'è, per così dire, solo l'imbarazzo della scelta.[66] E questi volumi si ritrovano, come era prevedibile, nell'inventario

[64] E. Piccolomini, *Ricerche intorno alle condizioni ed alle vicende della Libreria Medicea privata*, Firenze 1875 (estratto da «Archivio Storico Italiano» s. III, 19, 1874, pp. 101-129, 254-281; 20, 1874, pp. 51-94; 21, 1875, pp. 102-112, 282-296). Si veda anche E. B. Fryde, *Studies in Humanism and Renaissance Historiography*, London 1983, pp. 170, 217-220.

[65] Gentile, scheda n° 49, in *I luoghi della memoria scritta*, cit., pp. 170-172; *I libri greci*, cit., p. 116.

[66] Per quanto concerne Euripide, in Laurenziana si conserva il celebre Laur. 32.2 – peraltro contenente proprio diciotto drammi – il quale però non esibisce *marginalia*, né *notabilia* o esplicite note di possesso del Filelfo; non rivela tracce di un passaggio tra le mani di Filelfo neppure l'altro famoso "tutto Euripide", il Vat. Pal. gr. 287 + Laur. Conv. soppr. 172. Difficile dire, infine, se l'Euripide menzionato nell'epistola possa essere il Laur. 31.1, copiato da Filelfo sulla base del Laur. 32.2, ma che contiene undici tragedie di Euripide, sei di Sofocle e tre di Eschilo per un totale di 20 pezzi (e non diciotto) e per di più di tre differenti autori; si veda E. B. Fryde, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, Aberystwyth 1996, pp. 342-343. Anche tra gli Urbinati manca un volume che possa essere identificato con il libro di Euripide descritto da Filelfo a Lorenzo.

della biblioteca Medicea redatto a Roma nel 1510 da Fabio Vigili: nel Vat. Barb. lat. 3185, infatti, che di questo inventario rappresenta il testimone d'uso più comune, l'Omero figura al f. 51^{r} (n° 285), il Plutarco al f. 1^{v} (n° 8).[67] L'unico Dionigi d'Alicarnasso registrato dal Vigili è, invece, un «Dionysii halicarnasei Romanae antiquitatis liber tomus quartus» (f. 1^{r}), che, però, non può essere identificato con il nostro volume giacché quest'ultimo, oltre a contenere i primi dieci libri delle *Antiquitates*, da circa trenta anni faceva bella mostra di sé nella biblioteca Urbinate. Ma se si considera che nell'inventario del Vigili, oltre a Dionigi, manca anche un Tucidide,[68] e che «il *Suida* vocabulista» dell'epistola a Lorenzo può forse essere identificato con il Paris. gr. 2623, si potrebbe ipotizzare che alcuni dei libri di Filelfo riscattati da Lorenzo e depositati a Milano si siano separati dal resto dei volumi filelfiani, giunti, come si è visto, a Firenze. Certo, le ragioni di questa strana "dispersione" ci sfuggono, eppure, se almeno tre di questi libri non confluirono nella Medicea, sembrerebbe che tra la morte di Filelfo, avvenuta il 31 luglio 1481, e l'arrivo dei suoi volumi a Firenze, anteriore all'agosto 1482, sia effettivamente accaduto qualcosa. Innanzi tutto Lorenzo, nell'informarsi più volte e con una certa insistenza dei libri di Filelfo lasciati a Milano, sembra tradire una certa preoccupazione: già il 22 luglio 1481, addirittura una decina di giorni prima della morte di Filelfo, scriveva a Milano ad Aciarito Portinari e ad Andrea Bartolini perché si prendessero cura delle «robe» e dei «facti» di Filelfo;[69] ancora il 4 settembre dello stesso anno faceva scrivere a Bartolomeo Calco, segretario ducale a Milano, per avere «risposta de' facti del Filelfo»;[70] di nuovo il 12 maggio 1482 chiedeva ad Aciarito Portinari cosa ne fosse «del debito del Filelfo […] de' pegni che lasciò de' panni e libri».[71] Che i libri, insomma, corressero un qualche pericolo? Difficile dirlo. Certo è che ad una possibile "dispersione" dei libri filelfiani sembra alludere anche una lettera del 10 settembre 1481 scritta dagli Ufficiali dello Studio fiorentino «ad Acciritum de Portinari Mediolani existen-

[67] Il codice reca una doppia foliotazione, l'una a penna nell'angolo superiore esterno (da 260 a 446), l'altra – qui seguita – a matita al centro del margine superiore (da 1 a 76). Ricordo, inoltre, che il *corpus* di tragici Laur. 31.1 è registrato nel f. 51^{r} (n° 292) del Barberiniano.

[68] Ho verificato se anche il volume di Tucidide, condividendo la stessa sorte del Dionigi di Alicarnasso, fosse entrato nella biblioteca di Federico, ma nessuno dei codici Urbinati di Tucidide, compatibili quanto a datazione con Filelfo (Urb. gr. 89, 90, 91, 92), ne esibisce *marginalia* o note di possesso.

[69] Del Piazzo, *Protocolli*, cit., p. 157.

[70] *Ibid.*, p. 163.

[71] *Ibid.*, p. 193.

tem», nella quale, oltre alle consuete notizie circa i debiti di Filelfo, si parla anche di un «forzeretto» di libri del tolentinate, del valore complessivo di «cento ducati», inviato dal Portinari ma trattenuto dagli ufficiali per conto del Monte Comune.[72] Vista la vicinanza cronologica con l'"indice vecchio" della biblioteca di Federico da Montefeltro sembra improbabile che l'Urb. gr. 105 potesse trovarsi in questo «forzeretto», ma in ogni caso se ne deduce che non tutti i libri di Filelfo riscattati da Lorenzo approdarono tranquillamente nei plutei della Laurenziana.

Per le numerose questioni qui sollevate non esistono risposte certe e quelle da me avanzate, fornendo in via ipotetica una ricostruzione alternativa a quella tradizionale, ambiscono semmai ad essere spunti di riflessione. Quali che siano stati i percorsi dell'Urbinate prima di entrare nella biblioteca di Federico da Montefeltro, emerge in ogni caso sempre più rafforzata l'esigenza di non dare nulla per scontato: per tornare già solo al "visto" di Francesco mi sembra evidente che la vecchia ipotesi di Mercati dovrà essere di volta in volta rivalutata, con la convinzione «che solo col tempo e colla fortuna, quando meno ci si pensi, capiterà, se mai, di riconoscerlo».[73]

Per concludere. Diceva Carlo Dionisotti: «la curiosità di sapere per quali vie e modi l'eredità degli antichi […] pervenisse alle mani, fra Tre e Quattrocento, degli umanisti italiani, e indi alle nostre, pare tuttora molto viva: declinando imperversa».[74] Ebbene, confermando la presenza di

[72] A. F. Verde, *Lo Studio fiorentino 1473-1503. Ricerche e Documenti*, IV, *La vita universitaria*, 1, *Gli statuti. Anni scolastici 1473/74-1481/82*, Firenze 1985, p. 407.

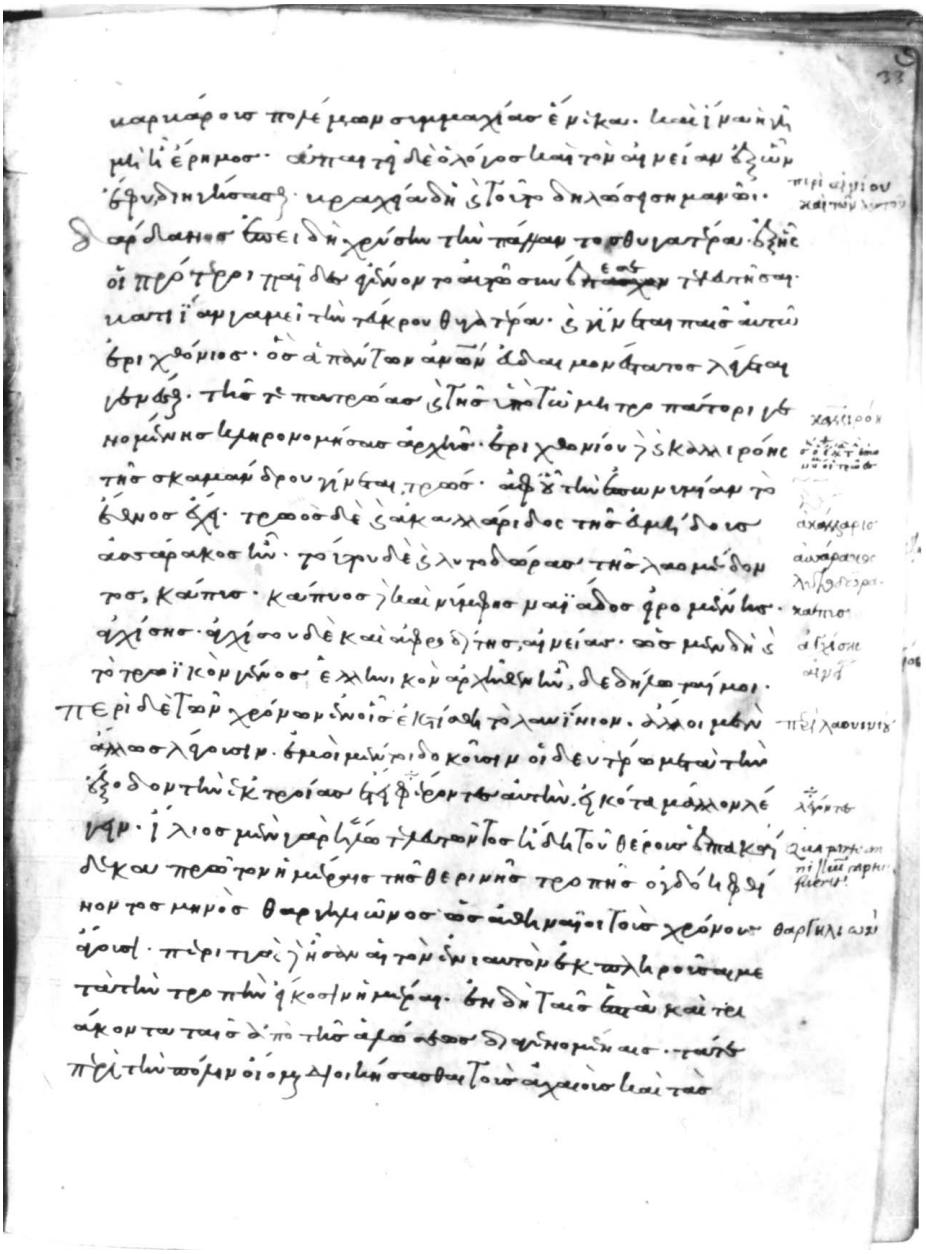
[73] Mercati, in *Claudii Ptolemaei Geographiae*, cit., p. 201. Va quanto meno ricordato che L. Gargan, *L'enigmatico «conduxit». Libri e dogana a Padova fra Tre e Quattrocento*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova» 16, 1983, pp. 1-41, spec. pp. 12-13 n. 44, incline a mettere in relazione il "visto" con alcune annotazioni (spesso introdotte dal termine *conduxit*) presenti nei libri universitari padovani allo scopo di indicare i libri che uscivano dallo Studio della città, ha tuttavia escluso che possa trattarsi di una registrazione doganale. Lo studioso, tornato di recente sull'argomento, ha affermato che il "visto" e altre note analoghe andranno probabilmente ricondotte ad un'attività di ricognizione o di controllo effettuata «da un ben preciso ufficio amministrativo di varie città dell'Italia settentrionale, anche se di più per il momento non si può dire perché nessuno dei funzionari che le sottoscrive è stato finora identificato» (*«Extimatus per bidellum generalem Studii Papiensis». Per una storia del libro universitario a Pavia nel Tre e Quattrocento*, in *Per Cesare Bozzetti. Studi di letteratura e filologia italiana*, a cura di S. Albonico, A. Comboni, G. Panizza, C. Vela, Milano 1996, pp. 19-36, p. 19 per la citazione). In ogni caso, il legame con Palla sembra ulteriormente indebolirsi.

[74] C. Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, «Italia Medioevale e Umanistica» 1, 1958, pp. 427-431, spec. p. 427.

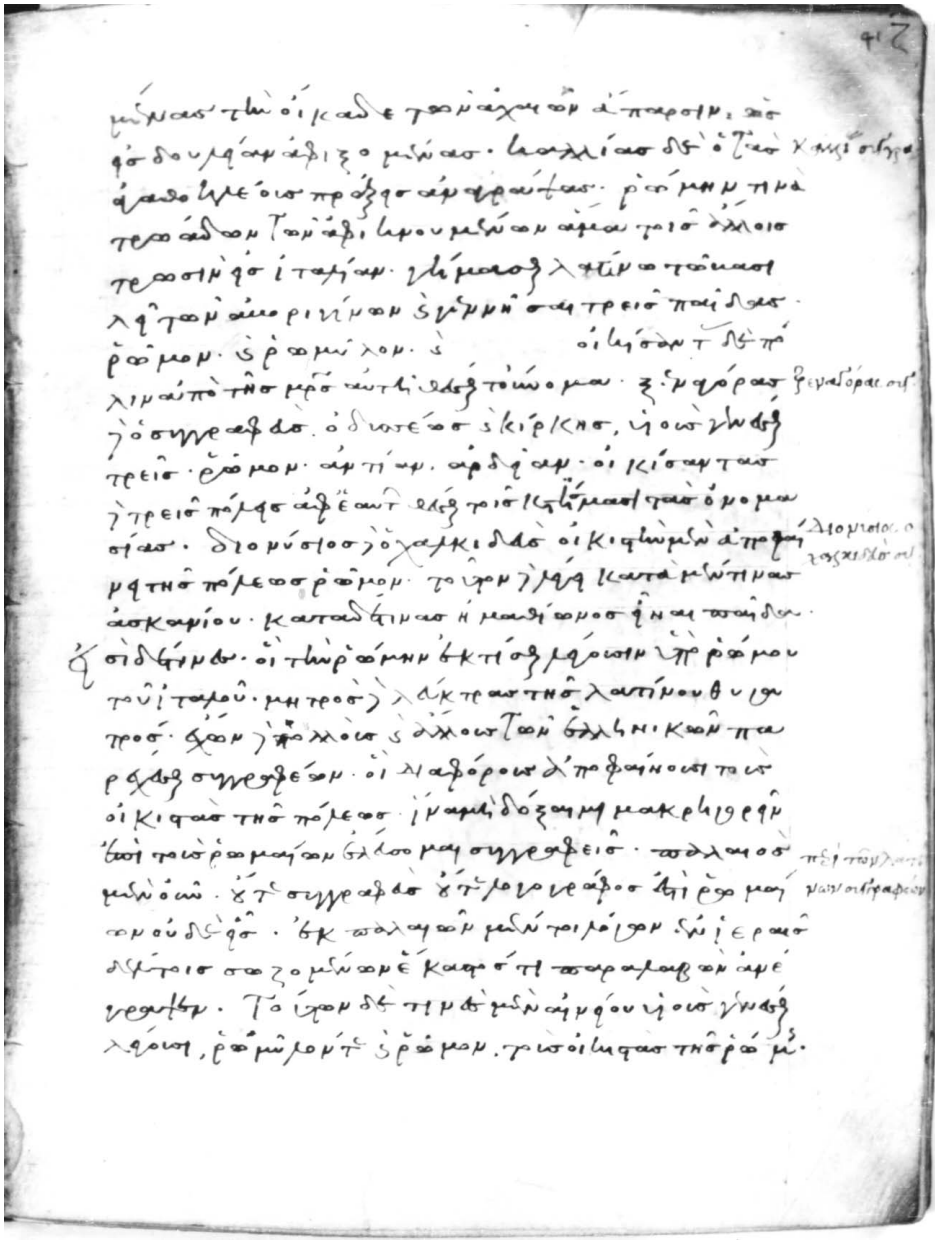
Filelfo nell'Urb. gr. 105 e, soprattutto, sottolineandone il ruolo nella primissima fortuna in Occidente delle *Antiquitates* di Dionigi, si è tentato di soddisfare questa «curiosità», con la consapevolezza, già propria di Dionisotti, che «mentre gli eventi incalzano e senza rimedio respingono e restringono quella eredità nello sfondo di un quadro storico diverso e più ampio, nuovi metodi e indirizzi di ricerca si impongono, e una disciplina più rigida e una meglio suddivisa e distribuita organizzazione del lavoro».[75]

Daniele Bianconi

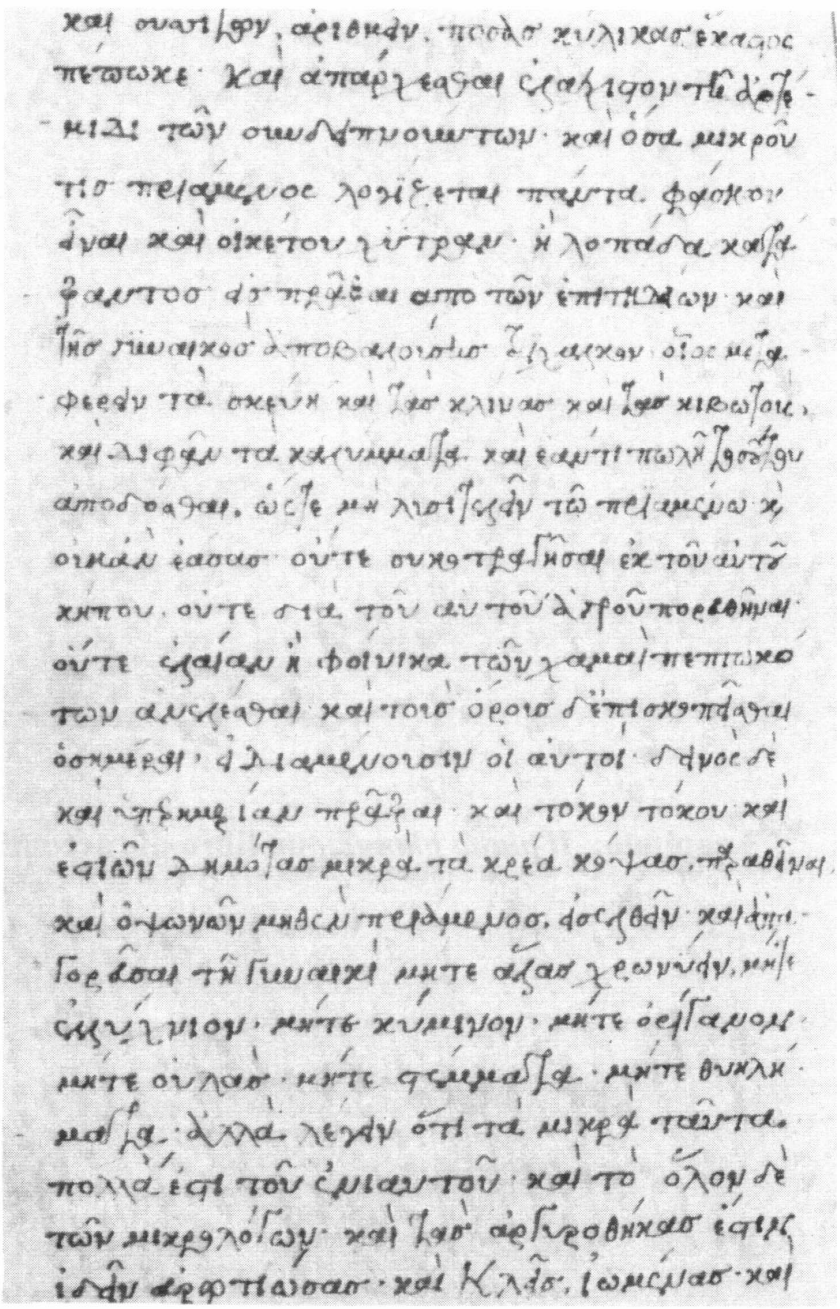
[75] *Ibid.*, p. 427.



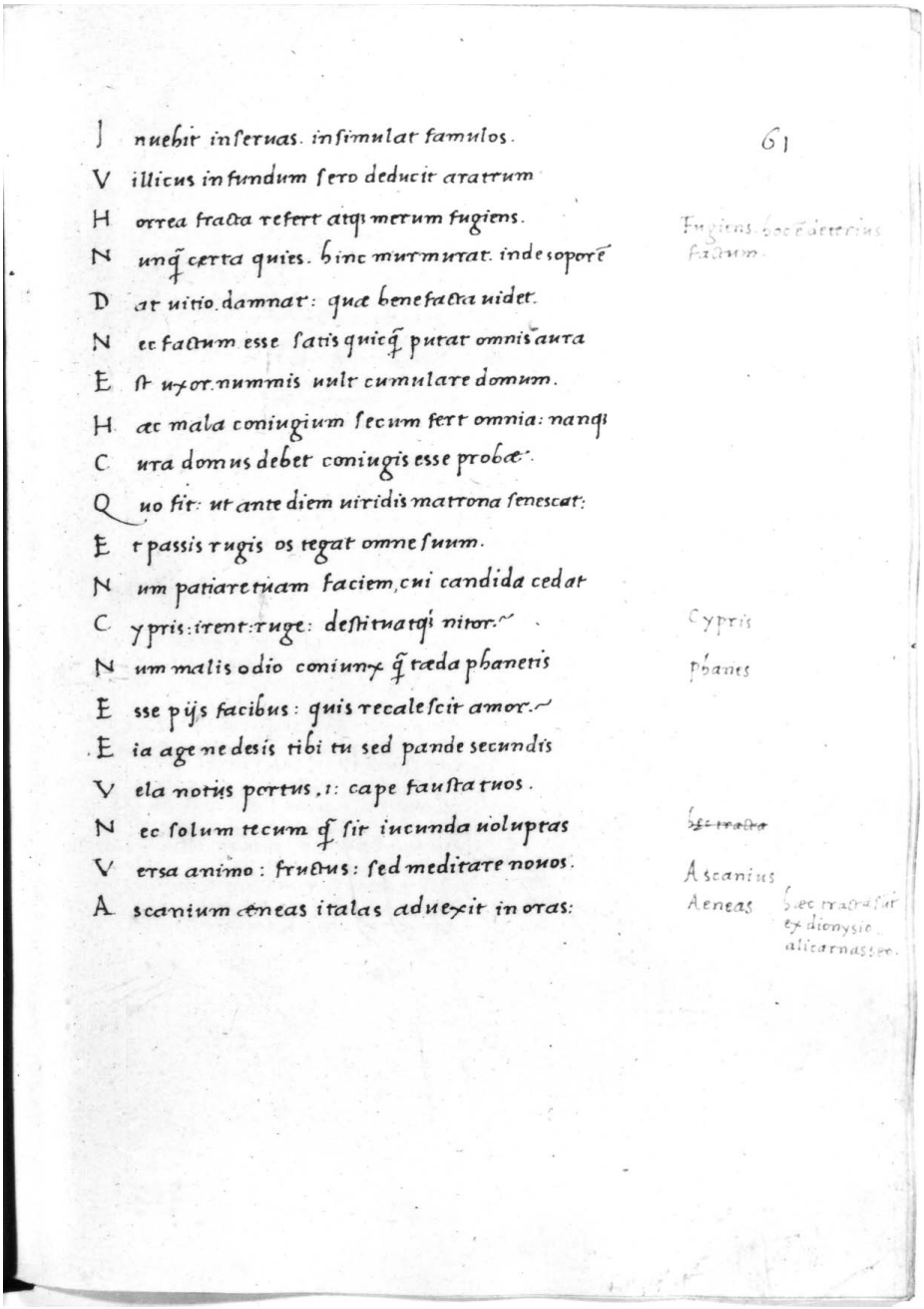
Tav. 1. Vat. Urb. gr. 105, f. 33[r].



Tav. 2. Vat. Urb. gr. 105, f. 41r.



Tav. 3. Laur. 60.18, f. 196^{v}.



Tav. 4. Vat. Urb. lat. 701, f. 61[r].

Gregorio a due voci

πληρέστατός τε ἅμα καὶ συντομώτατος
«densissimo e brevissimo ad un tempo»
Greg. Naz. *Or.* 38, 6

αὐτοτελὴς μὲν… ἐλλείπουσα δὲ ταῖς λέξεσι
«perfetto anche se ellittico»
Mich. Psell. *Theol.* 98

C'è un passo di Gregorio di Nazianzo, proprio all'inizio del suo discorso funebre in onore di Basilio (*Or.* 43), che i lettori moderni non capiscono. Ma non lo capivano nemmeno i lettori bizantini: Michele Psello, quando insegnava filosofia a Costantinopoli, fu costretto a tenervi un'intera lezione per esplicita richiesta dei suoi studenti, che evidentemente provavano in quel punto il nostro stesso imbarazzo.[1] Eppure il passo è breve: una linea di testo appena, o poco più. E non vi compaiono né particolari concetti teologici, né significative informazioni storiche. Oscure, incidentali e allo stesso tempo poco attraenti, queste parole parrebbero fatte apposta per passare inosservate: e invece da secoli continuano a costituire un problema irrisolto, talmente irrisolto che gli ultimi editori sono riusciti a levarsi d'impaccio soltanto espungendole.[2]

La storia a due voci che racconteremo qui appresso proverà a gettare un po' di luce su questo passo, cercando di capire come avrebbe potuto intenderlo un contemporaneo di Gregorio, e come l'abbia inteso, secoli

A L. Bossina si deve in particolare la parte di *Costantinopoli*, a F. Fatti la parte di *Cesarea*: ma è evidente che l'intero lavoro è stato pensato ed elaborato in ogni sua parte nella più assoluta condivisione di metodo, esiti e intenti.

[1] *Theol.* 98 Gautier.

[2] Per J. Bernardi (*Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, Paris 1992, SCh 384) si tratta di una glossa. L'editore ne individuò nove nell'intera orazione: «brefs passages, qui nous paraissent constituer des glosses introduites dans le texte», benché testimoniati «dans l'ensemble des témoins que nous avons collationés» (p. 45). P. Nautin («Vigiliae Christianae» 48, 1994, pp. 332-340) ha recisamente rifiutato, nel metodo e negli esiti, queste espunzioni, confutandone, testi alla mano, ben sette su nove. Non questa però. Bernardi aveva tuttavia un precedente in F. Boulenger (*Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris 1908, p. LXXIV): «Les manuscrits font suivre cette phrase de quelques mots que l'éditeur bénédictin qualifie d'obscurs et que nous avons négligés, faute de pouvoir leur trouver un sens acceptable».

dopo, uno dei suoi più profondi lettori bizantini. Sarà un modo per ricostruire su questo brano due contesti storici diversi, ma nei quali le parole del Nazianzeno avevano un senso, come noi crediamo, proprio per la loro programmatica e brachilogica reticenza. L'intreccio delle due voci vorrebbe dunque restituire all'autore antico quella libertà, che i moderni gli negano, di scrivere in forma *volutamente* oscura, e di destinare per questo le proprie parole a una lettura allusiva, obliqua, disposta a seguire l'autore nel fitto reticolo dei suoi sottintesi e dei suoi silenzi.

Costantinopoli, intorno all'anno 1050

Quel giorno Michele Psello, docente di filosofia a Costantinopoli, si presentò in aula con un codice di Gregorio Nazianzeno. «Oggi mi avete chiesto di analizzare il passo di Gregorio che dice: ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ᾽ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων. Ebbene, posso dirvi che fate torto alle sue parole: voi che siete qui a nutrirvi di filosofia, non soltanto confondete i concetti, ma spezzate persino le parti del contesto! Ma insomma: non avete paura che un Ateniese vada a denunciarvi all'Areopago per quanto siete maldestri? Che voglio dire con questo? Che non è di qui che dovete iniziare a cercare il senso della frase…!».[3]

Se dessimo credito alle sue parole – venate, anche nell'ironia, dell'immancabile compiacimento del dotto – dovremmo credere che il passo di Gregorio non presentasse, allora come oggi, alcuna difficoltà particolare. Ma non è così. Psello la fa troppo semplice: se davvero i suoi allievi avessero meritato di essere denunciati all'Areopago per *poneria*, c'è da credere che nei secoli i *poneroi* avrebbero affollato i tribunali di mezza Europa. In realtà sull'interpretazione di questo passo, che fin dall'inizio dell'orazione metteva a dura prova i lettori, circolavano e sarebbero sempre più circolate tra gli esegeti di Gregorio svariate ipotesi, segno che le perplessità dei suoi allievi dovevano essere largamente condivise. Ma per Psello l'importante era cercare il senso della frase nelle parole precedenti. L'importante era non «spezzare il contesto».

Cesarea di Cappadocia, I gennaio 382

Il clima era quello delle grandi occasioni. Quel giorno si ricordava Basilio, e l'intera città era in attesa. Per la santa memoria, il vescovo Elladio aveva invitato, stavolta, un ospite illustre. Da lui ci si aspettava qualcosa di veramente speciale. Tutti, qui, sapevano chi era Gregorio, il pa-

[3] *Theol.* 98, 45-52. Il passo di Gregorio equivale a *Or.* 43, 1, 23-24 Bernardi.

store della chiesa di Nazianzo, la bocca di Cristo, che taceva dai giorni del grande Concilio sul quale era da poco sceso il sipario. A Cesarea era venuto che era ancora un ragazzo, a studiare. Ogni tanto tornava: veniva a trovare Basilio. Per tanti anni erano stati una cosa sola. Qualcuno aveva avuto la fortuna di incontrarli, in gioventù, ad Atene, a lezione dai famosi filosofi e sofisti di lì. Facevano parte di un *club* di studenti cristiani, e tutti li stimavano. C'era chi diceva che era stato grazie a Gregorio e ai suoi se il grande Basilio aveva avuto il trono. Come già, del resto, il reverendissimo Eusebio prima di lui. Quando arrivò il momento di trovare a quell'uomo un erede, alcuni ricordavano ancora il vecchio Gregorio, padre di Gregorio, portato in città, moribondo, per dare il suo voto. Se da allora aveva brillato, Cesarea, del grande Basilio, non era stato senza il sodale dei giorni di Atene. C'era sempre, Gregorio, quando doveva. Molti, ed erano ormai dieci anni, lo vedevano ancora: in piedi, in chiesa, sulla tribuna, quando il nemico di Cristo, Valente, osò portare l'offerta all'altare. I maligni rammentavano i non rari dissidi, e l'imbroglio di Sasima, la fine dell'intesa perfetta. Negli ultimi giorni, come il nome dell'ospite era corso in città, dove fosse Gregorio il giorno del funerale era la domanda che gli sfrontati facevano più volentieri: dov'era Gregorio quando si celebrava Basilio. In tanti aspettavano, adesso, una parola che fugasse le insinuazioni, e che, a quanti pretendevano di saperne di più, desse, se ne era capace, quello che meritavano.[4]

C'era grande fermento in città. Quel giorno Gregorio ricordava Basilio. Aveva appena iniziato. Tutti ascoltavano attenti. D'improvviso, s'era fatto stringente, si stentava a seguirlo, il suono vinceva sul senso. Sul palco, però, si incrociavano sguardi. Chi poteva, capiva.

Costantinopoli

Per far fronte a quelle parole, via via sempre più oscure, Psello suggeriva ai suoi allievi di seguire il pensiero di Gregorio in tutte le sue «raffinatezze» e in tutte le sue «circonlocuzioni». Un modo elegante per invitarli a ricominciare daccapo la lettura. Altro che metafisica e teologia: i suoi studenti dovevano ancora imparare a *leggere* il testo, a leggerlo innanzi-

[4] «Bocca di Cristo»: Bas. Caes. (= Evagr. Pont.) *Ep*. 8, 1, 18 Courtonne. Studente a Cesarea: *Or.* 43, 13, 4-7. Visite a Basilio: *Epp*. 1 e 2 Gallay, con Bas. Caes. *Ep*. 14, 1. Una cosa sola: *Or.* 43, 20, 9-12; 80, 26-27; *Carm*. II/1, 11 *De vita sua*, vv. 225-230; 477-478 Jungck. Il *club* di studenti cristiani, e la fama condivisa ad Atene: *Or.* 43, 22; *Carm*. II/1, 11 *De vita sua*, vv. 215; 227; 478. Gregorio *senior* ed Eusebio: *Or.* 18, 33-34; Gregorio *senior* e Basilio: *Or.* 18, 35-36; *Or.* 43, 37. Basilio e Gregorio con Valente: *ibid.* 52-53. La storia di Sasima è nota: *ibid.* 59, 15.

tutto sotto l'aspetto letterario. Da questo punto di vista il *Theol.* 98 è una lezione di retorica più che di filosofia, tanto è vero che l'analisi del passo procede a partire dal suo livello più elementare: struttura sintattica, disposizione dei *kola*, andamento ritmico. «Non è di qui che dovete iniziare a cercare il senso della frase», dice Psello agli allievi, «ma dalle parole precedenti: ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους οἶδα, τούτων σαφῶς καὶ τὰς ἐπιδόσεις. L'espressione ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ᾽ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων fa infatti parte di quel periodo, e non fa che chiarirne nei particolari il significato complessivo».[5] È importante sottolineare il carattere *retorico* di questa lezione di *filosofia*, perché esso costituisce il senso stesso del magistero scolastico di Psello. In quell'aula in effetti, com'egli tiene a precisare fin dall'inizio, si teneva pur sempre un corso di filosofia, ma lo svolgimento normale del programma era impedito dal fatto che gli studenti non erano riusciti a penetrare la ragione retorica del testo. Per il professore è questa dunque l'occasione propizia per riaffermare la necessità che i suoi allievi si dedichino allo stesso tempo agli studi filosofici e agli studi retorici, acquisendo altrettanta disinvoltura negli uni come negli altri. Le parole con cui Psello si presenta in aula sono in tal senso rivelatorie: «Non c'è niente di strano che voi che siete filosofi, e che siete abituati alla chiarezza di stile, vi blocchiate dinanzi ai periodi dei retori. Come ai retori, infatti, risultano impervi i pensieri della filosofia, così ai filosofi restano inaccessibili le circonlocuzioni e le raffinatezze della retorica. Vorrei dunque che voi imparaste a disporre di entrambe, così da rivestire il concetto filosofico con lo stile della retorica, perché la forma del vostro ragionamento riesca pregevole sotto ogni aspetto, sia per la bellezza che esibisce che per il suo contenuto».[6]

L'unione di retorica e filosofia era quasi un'ossessione per Psello. Una notte, quando aveva appena dieci anni, aveva sognato di rincorrere nel cielo una gazza e un pappagallo, di prenderli per le ali e di gareggiare con loro nel canto: «e mi sembrava di replicare alle loro parole con discorsi di filosofia», ragionando con loro «per sillogismi e antitesi», fino a quando i due uccelli riconobbero la propria sconfitta.[7] A sua madre, che non sapeva a quali studi indirizzare il figlio, era apparso in sogno addirittura il Crisostomo: «fa' istruire tuo figlio nelle lettere. Io lo seguirò come tutore, e come maestro lo riempirò di sapere».[8] Per questo Psello, con

[5] *Theol.* 98, 52-56.
[6] *Ibid.* 1-8.
[7] *Encomium in matrem* 6 (366 sgg. Criscuolo).
[8] *Ibid.* 5 (309 sgg.).

tutta la sua insaziabile autocelebrazione, non aveva remore a presentarsi ai propri allievi come modello da imitare: «*io*, che mi occupo di entrambe, e che sono in grado di farle armonicamente interagire, tanto da poter usare la retorica in modo filosofico e la filosofia in modo artistico…».[9] Vengono alla mente le ultime scene del *Timarione*, l'opuscolo pseudo-lucianeo composto nel XII secolo, non molto dopo la morte di Psello. Timarione che vede retori e filosofi, nell'oltretomba, sedere gli uni accanto agli altri e dialogare placidamente, fino a quando arriva tra loro il «maestro di Bisanzio».[10] Ma dove avrebbe preso posto Psello? Tra i filosofi, o tra i retori?

Le parole con cui si apre il *Theol.* 98 costituiscono dunque il manifesto programmatico del suo magistero, e vanno necessariamente lette alla luce della nuova politica scolastica che Psello e Giovanni Xifilino – al di là delle diverse ricostruzioni moderne[11] – svolsero a Bisanzio tra gli anni Quaranta e Cinquanta dell'XI secolo, l'uno nel campo degli studi filosofici e retorici, l'altro in quelli giuridici. È lo stesso Psello a ricordarlo, con il solito compiacimento, nell'elogio dell'amico scomparso nel 1075: «poiché io avevo una grande reputazione nelle scienze e nelle arti, mentre lui l'aveva nel diritto, tutto il fior fiore dell'*intellighenzia* si divise attorno a noi: quelli che null'altro volevano se non ornare la vita politica affluirono in massa da lui; quelli che invece amavano le scienze più nobili, si separarono e si diressero verso di me».[12] Psello ne parla dunque come di una vera e propria scissione [σχισθέντες], ma ci si potrebbe chiedere se e fino a che punto queste parole non risentano *a posteriori* del fondamentale e via via crescente dissenso che aveva diviso i due dotti sul ruolo e sul significato stesso della filosofia. Un dissenso di cui la celebre epistola a Xifilino, interamente giocata sulla legittimità di amare Platone senza per questo rinunciare ad amare Cristo, testimonia tutta la profondità e tutto il trauma.

Sta di fatto che da allora i due indirizzi disciplinari si separarono: Xifi-

[9] *Theol.* 98, 11-12.
[10] Ps. Lucian. *Timarion* 45 (1123 sgg. Romano).
[11] W. Wolska-Conus, *Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque*, «Travaux et Mémoires» 6, 1976, pp. 223-243; Ead., *L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XI^e siècle: Xiphilin et Psellos*, ivi 7, 1979, pp. 1-103; P. Lemerle, *"Le gouvernement des philosophes": notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture*, in *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977, pp. 196-248; P. Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, München 1974.
[12] *Bibl. Graec. Med. Aev.*, ed. C. Sathas, Paris 1874, p. 433, 19-24.

lino andò a dirigere la scuola di diritto, Psello quella di filosofia. Comune rimase invece l'altissima considerazione per la retorica, che in effetti continuava a essere praticata in entrambe le scuole. Il risultato fu che se nella scuola di Psello si studiava la filosofia e in quella di Xifilino il diritto, in entrambe era parimenti previsto un corso di retorica. Il che spiega perfettamente l'insistenza di Psello all'inizio della lezione. Erano stati infatti i suoi stessi allievi, gli aspiranti filosofi [τρόφιμοι φιλοσοφίας], ad ammettere durante il corso di filosofia di «bloccarsi [ἐνίσχεσθαι]» dinanzi a un difficile passo retorico: in questo modo essi avevano sperimentato in prima persona la necessità di studiare insieme le due materie, confermando nei fatti che alla scuola di Psello, proprio per questa sua fondamentale multidisciplinarietà, avrebbero potuto conseguire una formazione completa.

Tutta la prima parte della lezione – fondata in particolare sulle *Vitae Sophistarum* di Filostrato – procede quindi a un rapido ripercorrimento della tradizione retorica greca, da Gorgia a Polemone, da Dione a Favorino, da Aristide a Dionigi di Alicarnasso, per affermare, con uno strategico salto filosofico, l'irraggiungibile eccellenza di Platone: modello inimitabile di pensiero e di parola, l'unico veramente in grado (a parte Psello, ovviamente!) di essere retore e filosofo al tempo stesso.

«In effetti lo sforzo di comprendere la realtà», dice ai suoi studenti, «che vi induce a occuparvi dell'indagine sulla natura e della esattezza della teologia, vi ha però distolto dall'arte sofistica: per questo è necessario che io […] vi sveli anche le tecniche dei retori, e vi spieghi in che modo coloro che sono assurti al vertice di quest'arte sappiano di volta in volta lasciare ellittiche le loro parole o ampliarle con elementi puramente esornativi».[13]

È questo, come vedremo, l'accenno in prospettiva più fecondo per comprendere il difficile passo del Nazianzeno: la capacità tutta retorica di saper alternare l'allusiva reticenza della ellissi [τὰ μὲν ἐλλείπουσι τοῖς οἰκείοις λόγοις] all'ampia ridondanza dell'ornato [τὰ δὲ περιττῶς προστιθέασιν]. Gregorio in quest'arte era un maestro, e del resto era anche l'unico, come retore e filosofo, «a poter competere con Platone».

Chi s'accosta dunque alle sue parole senza la necessaria preparazione retorica, non capisce. E i suoi studenti non capivano perché non avevano ricostruito la sequenza argomentativa del prologo: «nell'introduzione del discorso, infatti, questo grand'uomo ha indicato tre motivi per cui si è sentito in obbligo di tenere un elogio dell'amico: per sé stesso, per i "lodatori della virtù" e per la retorica». Il seguito, dunque, altro non è che

[13] *Theol.* 98, 8-15.

lo sviluppo dettagliato di questi tre temi.[14] Ma a quel punto il problema diventava tutto retorico: perché per il secondo dei tre, i «lodatori della virtù», Gregorio aveva messo da parte i fronzoli dell'ornato, ed era passato all'ellissi. Perché lo aveva fatto? Perché voleva raggiungere l'effetto della massima sintesi, della più densa e stringente concisione, senza per questo rinunciare a esprimere tutto il suo pensiero. Il suo «pensiero», anzi, era compiuto, «perfetto»: «perfetto anche se ellittico». Psello la chiama figura «aristidea», perché ne era maestro Aristide. È la figura di chi dice molte cose, ma in poche parole. E per questo riesce «oscuro per lo più».[15] «Aristide», osserva altrove, «si esprime come i responsi degli oracoli: togliendo le parole».[16]

Il problema, dunque, sono «i lodatori della virtù [ἐπαινέται τῆς ἀρετῆς]». Sono loro i protagonisti della scena a cui allude la misteriosa frase, ed è su di loro che Gregorio ha voluto giocarsi la carta di Aristide: «togliendo le parole», per parlare «come un oracolo».

Cesarea

Il problema di Gregorio era che si presentava a parlare ultimo di una lunga lista. Basilio se n'era andato da oltre tre anni, e in molti, nel frattempo, avevano ritenuto doveroso pagare il proprio tributo di riconoscenza. Questi «lodatori della virtù» – così amavano definirsi – lui li avrebbe volentieri ignorati. Senonché, precedendolo, gli avevano in qualche modo tolto la parola, e la circostanza non era passata inosservata: «Se mi sono presentato tanto in ritardo rispetto all'evento [τοῦ καιροῦ δεύτερος], e dopo tanti panegiristi [μετὰ τοσούτους ἐπαινέτας] che hanno celebrato la sua memoria sia in privato sia in pubblico, nessuno se ne meravigli».[17] Molti di loro poteva fingere che non esistessero. Con qualcuno, però, bisognava che stesse più attento.

Col suo ospite, per esempio. Sentiva addosso il suo sguardo. Sedeva sul

[14] *Ibid.* 56-62.
[15] *Ibid.* 109-110; 124.
[16] *Discorso improvvisato sullo stile del Teologo* 21 (ed. in A. Mayer, *Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz*, «Byzantinische Zeitschrift» 20, 1911, pp. 27-100, testo pp. 48-60, qui ll. 400-401). È stato tradotto da M. Solarino, in *Cultura e politica nell'XI secolo a Bisanzio. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaita*, Catania 1988, versione che riprenderò con alcune modifiche.
[17] *Or.* 43, 2, 2-5. «Lodatori della virtù»: *ibid.* 1, 17. Morte di Basilio: P. Maraval, *Retour sur quelques dates concernantes Basile de Césarée et Grégoire de Nysse*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 99, 2004, pp. 153-157 (che accetta in via definitiva il settembre 378).

trono di Basilio col cipiglio di chi vuole che, prima o poi, si faccia il suo nome. Qualche giorno prima, arrivato in città, aveva pranzato da lui. La sua ricca mensa e la sua conversazione avevano in genere lo stesso stile del suo guardaroba: quello di un uomo dai buoni natali, da cui ci si aspetta serietà. E invece, gli era toccato di sorbirsi una quantità di storie inverosimili, che, a quanto pare, Elladio aveva avuto il coraggio di propinare tre anni prima alla gente di Cesarea: solo per fargli capire quanto fossero intimi lui e Basilio.[18] Se era vero quello che diceva, e cioè che Basilio in persona l'aveva benedetto suo successore sul letto di morte, qualche verità in quei racconti forse c'era. Probabilmente era stato proprio lui a inscenare, ai funerali, le manifestazioni di cordoglio che nessuno, qui, aveva più dimenticato. Alla fine c'era scappato il morto: ma Elladio preferiva parlare di «vittime funebri». Avrebbe fatto di tutto pur di dimostrare la sua «calorosa», spasmodica devozione al defunto.[19]

Se però sperava che nessuno avrebbe replicato, Elladio s'illudeva. Quello che aveva sentito, non eran più di sei mesi, aveva convinto Gregorio che non sarebbe stato facile appropriarsi della santa memoria del vescovo. Senza tanti giri di parole, era venuto a dirglielo l'altro Gregorio, il Nisseno, la primavera dell'anno prima, proprio nel palazzo episcopale, a Costantinopoli. Gli voleva leggere, aveva detto, la sua difesa di Basilio dal ributtante libello di Eunomio, appena uscito. C'era anche quel latino, Girolamo, un giovane talvolta importuno, ma con parecchi amici a Roma. «Io sostengo», diceva proprio all'inizio il Nisseno, «che sia secondo le leggi scritte, sia secondo le leggi di natura riguardi me più che ogni altro l'eredità di colui che se n'è andato, e per questo motivo io mi approprio del diritto di parola, nonostante io sia uno degli ultimi tra coloro che costituiscono la Chiesa di Dio…». Pare che queste parole, quando le

[18] Il *typhos* di Elladio: Greg. Nyss. *Ep*. 1, 19 [132-133]; 27 [193]; 35 [228-229] Maraval. Gregorio a Cesarea per l'encomio: *Or.* 43, 13, 4-7, con Greg. Presb. *Vita Greg. Theol.* 22, 2-7 Lequeux. Il presunto encomio di Elladio per Basilio: J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Marseille 1968, p. 314; Id., SCh 384, pp. 27; 118 n. 1. Elladio e le "sue" storie su Basilio: Io. Dam. *De imaginibus* I 60; cfr. anche Io. Malal. *Chron.* XIII 25 (257, 50-65 Thurn); F. Combefis, *SS. PP. Amphilochii Iconiensis… Opera omnia quae supersunt*, Parisiis 1644, pp. 155-225, con J. Wortley, *The Pseudo-Amphilochian Vita Basilii: an Apocryphal Life of Saint Basil the Great*, «Florilegium» 2, 1980, pp. 217-239, e R. Van Dam, *Becoming Christian. The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, pp. 162-170.

[19] Ultimi istanti e ordinazioni di Basilio: *Or.* 43, 78, 6-12. Morte e funerali: *ibid*., 79-80, 1-14. Vittime funebri: *ibid*. 80, 15-19: θύματα ἐπιτάφια τάχα ἄν τις εἴποι τῶν θερμοτέρων.

aveva ascoltate lui, circolassero già da un anno. Elladio le conosceva di sicuro.[20]

Era sicuramente per questo, del resto, che il metropolita aveva invitato il Nisseno a Cesarea nel gennaio 381, per il secondo anniversario della morte di Basilio. Glielo doveva, Elladio, quell'invito: se non altro per gli antichi rapporti di famiglia.[21] Ma la vera ragione il Nazianzeno la conosceva bene.

Nel maggio 379 – mentre lui era nella capitale a prendere sassate dai maledetti ariani, sguinzagliati da Demofilo – c'era stato il Concilio di Antiochia. Teodosio aveva appena indossato la porpora, e i vescovi scampati alle epurazioni dell'empio Valente riorganizzavano le proprie fila. Lì, grazie alle sue credenziali di sangue, il Nisseno s'era fatto amici potenti. Per esempio, il vescovo della città, Melezio, da sempre molto vicino a Basilio, che adesso aveva bisogno di un alleato fedele per sorvegliare una zona che non lo era abbastanza. Gregorio ne era uscito con un'identità tutta nuova. Suo fratello, che non gli dava un soldo, sarebbe rabbrividito. Elladio, invece, pensò di scommetterci su.[22]

Ben gliene venne. Le sue amicizie antiochene valsero al Nisseno il biglietto per la capitale, e per la grande Sinodo dell'estate del 381, voluta da Teodosio e presieduta da Melezio. Elladio, naturalmente, vi aveva partecipato in pompa magna. Il Nazianzeno se lo ricordava bene, assiso nel folto gruppo dei filoantiocheni che a lui fingevano tanta simpatia. Con la sua fedeltà ad Antiochia e la sua non disinteressata benevolenza per il fratello del suo predecessore alla fine era riuscito a comprarsi l'incarico di garante della corona per il Ponto.

Non lui solo, però. Più che dei vescovi, Teodosio si fidava delle perso-

[20] Greg. Nyss. *Contra Eunom.* I 10 (25, 10-15 Jaeger, tr. Moreschini, lievemente modificata), con Hier. *De vir. ill.* 128, e B. Studer, *Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches «Contra Eunomium» Gregors von Nyssa*, in L. F. Mateo-Seco y J. L. Bastero, *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988, pp. 139-172.

[21] Cfr. Greg. Nyss. *Ep*. 1, 15-16 [103-106]. Encomio del Nisseno (ed. Lendle, GNO X/1, pp. 109-134): J. Daniélou, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, «Revue des Sciences Religieuses» 29, 1955, pp. 346-372, partic. pp. 351-353, i cui calcoli, però, dovranno prima o poi essere corretti alla luce della nuova cronologia della morte di Basilio.

[22] Il Nazianzeno lapidato (Pasqua 379): *Carm.* II/1, 11 *De vita sua*, vv. 665-667; 1658-1659; *Ep*. 77. Il Nisseno ad Antiochia: P. Maraval, SCh 362, pp. 23-26, con Id., *Retour sur quelques dates*. Il Nisseno secondo Basilio: Bas. Caes. *Epp*. 58; 100, 24-29; 215, 12-23, con J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les Lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*, «Vigiliae Christianae» 19, 1965, pp. 31-34.

ne. E il Nisseno, a Costantinopoli, non era stato così sciocco come era sempre sembrato che fosse. Il sovrano, anzi, lo aveva preso a ben volere. E il Concilio lo aveva incaricato nientemeno che del discorso funebre in onore del suo presidente, mancato improvvisamente a lavori iniziati. Se aveva pensato di far carriera alle spalle dell'erede di Basilio, Elladio aveva fatto male i suoi conti: quell'incarico gli era toccato di dividerlo.[23] E le cose, a quel punto, erano precipitate.

Circolava la voce che già da un po' i rapporti fossero a un punto critico. Sgarbi reciproci, conflitti di interesse, amici diversi da aiutare o da ringraziare con una cattedra episcopale. Si diceva che il metropolita avesse rifilato al suo rivale una lezione memorabile. Che aveva avuto, però, lo spiacevole effetto di arrivare alle orecchie di Flaviano di Antiochia, successore di Melezio, e degli altri amici del Nisseno «capaci di intervenire in qualche modo in questa faccenda».[24]

Il clima che si respirava in vescovado nell'imminenza dei festeggiamenti basiliani del nuovo anno non era perciò dei migliori. Questa volta, Elladio voleva una voce capace di sovrastare le altre. E aveva pensato che chiamare lui, Gregorio Nazianzeno, l'antico sodale del defunto, non sarebbe stata una cattiva idea. Naturalmente, non si era sbagliato. Accecato dalla boria, non aveva però valutato con la dovuta lucidità con chi aveva a che fare.

Gregorio non era persona da lasciarsi imbeccare dall'ultimo arrivato, e non aveva da temere la concorrenza di nessuno. Chi stava ad ascoltarlo, quel giorno, a Cesarea, doveva capirlo da subito: «Dunque, il grande Basilio che ci offriva sempre tanti soggetti di cui parlare – poiché era orgoglioso dei miei discorsi come nessuno al mondo lo è mai stato dei propri – doveva offrirci ora se stesso come soggetto *grandissimo* su cui sfidarsi [ὑπόθεσιν ἀγώνων μεγίστην] per quanti si danno da fare nell'eloquenza».[25] L'aggettivo non l'aveva scelto a caso. Intendeva esprimere sproporzione: Basilio era argomento *troppo* grande per le forze di chiunque avesse tentato di tracciarne il profilo. Ognuno che avesse qualche confidenza

[23] Elladio e il Nisseno garanti per il Ponto: *CTh* 16, 1, 3; Soz. *H. E.* VII 9, 6; Greg. Nyss. *Epp.* 1, 31 [208-211].

[24] Greg. Nyss. *Ep*. 1, 5 [25-28]. L'identità del vescovo Flaviano: Maraval, SCh 362, p. 82 n. 2. L'*affaire* di Nicomedia: Soz. *H. E.* VIII 6, 5, con Greg. Nyss. *Ep*. 17. La cronologia dei due episodi è incerta: Maraval, SCh 362, pp. 40; 216 n. 4, propone per l'*Ep*. 17 la metà degli anni Ottanta, mentre per l'*Ep*. 1 «une année assez proche de 381, et non [de] la fin de la vie de Grégoire» (*L'authenticité de la Lettre 1 de Grégoire de Nysse*, «Analecta Bollandiana» 102, 1984, pp. 61-70, partic. p. 68 n. 38; diversamente Daniélou, *Grégoire de Nysse*, cit., p. 40 e n. 9).

[25] *Or.* 43, 1, 1-5.

con le convenienze retoriche poteva apprezzare l'opportunità di un simile esordio. Accingendosi a celebrare un uomo che faceva onore alla città di cui era stato vescovo e alla cattedra che aveva ricoperto, e il cui ricordo toccava ancora nel profondo quanti gli erano legati per ragioni di amicizia o di parentela, l'oratore sceglieva la via più spedita per guadagnarsi il favore del pubblico, confessando subito la propria inferiorità rispetto al tema di cui avrebbe parlato. Gregorio non aveva dimenticato ciò che ogni buon manuale raccomandava di dire in circostanze del genere, e non volle privare chi lo ascoltava del gusto di sentire ciò che tutti si aspettavano. «Comincerai il proemio dall'amplificazione, conferendo grandezza al soggetto col dire che è difficile da eguagliare, e che hai accettato una sfida [ἀγῶνα] non facile da superare per il tuo discorso».[26] Non invano egli aveva studiato tanti anni nelle più prestigiose università dell'epoca; non invano, lui per primo, si era «dato da fare nell'eloquenza». Non senza ragione, però, aveva ricevuto dalla migliore di quelle università l'offerta di una cattedra di retorica.[27] Le «leggi» che governavano l'encomio avevano un'anima cui solo un professionista del suo calibro era in grado di dare vita: ammettendo la propria inadeguatezza rispetto al compito che lo attendeva, il Nazianzeno isolava Basilio in uno spazio retorico inaccessibile; ma lasciava a se stesso il privilegio di essere l'unico a poter tentare di violarlo.

Basilio non era forse fiero della sua eloquenza «come nessuno lo è mai stato della propria»? Non aveva, cioè, una fiducia così totale nelle capacità retoriche di Gregorio al punto da credere che sapessero esprimere il suo pensiero meglio di quanto potesse farlo lui stesso?[28] Quante volte lo aveva incaricato di preparare interventi in sua vece, sicuro che avrebbero dato voce nel modo migliore ai propri intendimenti! Ora, non meno che in passato, Gregorio avrebbe saputo fare altrettanto, occupandosi di lui.

Misurarsi con Basilio – senza dubbio – era un *agôn*, una sfida al limite del possibile. Come sarebbe finita dipendeva dalle carte che si avevano in mano. E le sue carte erano di gran lunga migliori di quelle di chiunque altro volesse giocare, o l'avesse già fatto. Costui doveva sapere che la sua sorte era segnata. Aveva preteso al di sopra delle sue forze. «Credo infatti che se uno, mettendo alla prova le proprie capacità retoriche, volesse

[26] Men. *Sui discorsi epidittici*, I-II, 368, 8-11 Russel-Wilson.

[27] Si è dato da fare nell'eloquenza: *Or.* 2, 6, 11-12 Bernardi. Cattedra di retorica ad Atene: *Or.* 43, 24, 18-20. 28-29; ma soprattutto *Carm*. II/1, 11 *De vita sua*, vv. 247-259, con Greg. Presb. *Vita Greg. Theol.* 5, 8-11.

[28] Cfr. *Ep*. 53, 1: «Ho sempre preferito il grande Basilio a me stesso, benché lui la pensasse all'opposto».

giudicarle in rapporto ad una misura, proponendosi un solo soggetto tra tutti, proprio come fanno i pittori con i quadri che servono loro da modello, questo solo escluderebbe come superiore alla parola, e sceglierebbe il primo degli altri».[29]

L'analogia tra retorica e pittura era un tocco di classe. Era un omaggio alle abitudini della buona società. Le famiglie bene – il Nazianzeno lo sapeva per esperienza – amavano affidare alle belle arti la memoria della propria eminenza e del successo in vita dei propri membri, esempio per i discendenti e monito per il mondo. E Basilio – proprio come lui – era un uomo dai natali eccellenti. Naturalmente, perché il risultato fosse degno del soggetto bisognava assicurarsi l'opera di un artista consapevole dei propri mezzi. Saper riprodurre il modello sulla tela poteva non bastare se non si riusciva a coglierne i tratti più significativi, capaci di farne afferrare lo spirito. E questo non era possibile senza una conoscenza profonda di ciò che si voleva ritrarre. Un quadro malfatto, poco o per nulla somigliante, era un danno. Anzitutto, certo, per l'autore: «È giusto stare attenti a questo: che di fronte alla magnificenza della virtù non facciamo la figura di cattivi pittori». Ma c'era un rischio più grande: chiunque lo avesse guardato, ne sarebbe rimasto comunque impressionato, e avrebbe pensato che certi particolari, a cui era stato dato rilievo, dovevano essere per forza importanti: e magari non lo erano, ed anzi nulla avevano a che fare con l'originale. Basilio, una volta, aveva detto bene: quando i pittori non dipingono dal vivo, ma copiano da tele fatte da altri, «capita che si allontanino molto dai modelli; e anche noi, ben lontani come siamo dalla visione diretta dei fatti, corriamo il rischio non piccolo di sminuire la verità». Proprio come un quadro, anche un encomio era sempre un invito all'emulazione, perché «fare l'elogio di una cosa significa evidentemente accrescerne l'importanza»; proprio come un quadro, un encomio era fatto di particolari, e nessuno di questi particolari sarebbe stato senza conseguenze su chi ascoltava. Conoscere l'arte, dunque, non era sufficiente. Bisognava anche avere un'idea estremamente chiara di che cosa, nel quadro, meritasse il dovuto risalto, per evitare spiacevoli equivoci. Qualcuno poteva credere – o già aveva creduto – che, di Basilio, bastasse fare l'encomio per darne un ritratto fedele. Ebbene, costui avrebbe fatto meglio a rendersi conto del modello che aveva davanti, a domandarsi se sapeva davvero quello che stava facendo, e a mettere giù il pennello prima di dipingere qualcosa di sbagliato.[30]

[29] *Or.* 43, 1, 5-10.

[30] Pittura e buona società: *Or.* 8, 10, 10-16 Calvet-Sebasti; Bas. Caes. *Ep*. 269, 2, 14-15; Greg. Nyss. *Vita S. Macrin.* 374, 14 sgg. Woods-Callahan. Virtù e cattivi pittori:

Questo valeva ovviamente per tutti i «lodatori della virtù» che avevano calcato quello stesso palco prima di lui: «Impresa tanto grande è l'elogio di quest'uomo, non dico per noi che da tempo ci siamo sbarazzati di ogni ambizione [πᾶν τὸ φιλότιμον], ma anche per coloro per i quali la parola è la vita, che si danno da fare solo e unicamente nel farsi una reputazione cimentandosi in soggetti del genere».[31] Al pubblico non sarebbe stato difficile capire. L'anno prima, per esempio, su quel palco era salito qualcuno con un passato da sofista, del quale proprio il Nazianzeno non voleva si perdesse memoria. C'era stato un tempo, in effetti, in cui, all'altro Gregorio, al Nisseno, era piaciuto sentirsi chiamare «retore piuttosto che cristiano». Per che cosa poi? Per ambizione [φιλοτιμία]: «il peggiore dei demoni, come dice Euripide». Se c'era uno che, di recente, si era fatto una reputazione, a Costantinopoli, negli encomi, era stato proprio il fratello di Basilio. Non che altri, anche allora, non avrebbe potuto celebrare la dipartita di Melezio con altrettanta, se non superiore, competenza. Ma il Nazianzeno, ormai, era cresciuto. Non pensava più, come faceva ancora da giovane, di «aver rinunciato all'eloquenza prima del tempo, e di aver preso una decisione più affrettata che saggia». Da parecchio, ormai, si era sbarazzato «di ogni ambizione» – per dedicarsi, va da sé, a occupazioni più serie. I più attenti dovevano afferrare sin d'ora il sarcasmo dell'allusione: benché amasse ripetere che da molto, ormai, aveva smesso di «dedicarsi ai panegirici, e di esibirsi in pubblico», chi lo conosceva, sapeva di potersi rivolgere a Gregorio senza restarne deluso, e lui non perdeva occasione di dare il dovuto risalto al credito del quale godeva.[32] Come adesso, che la posta in gioco era più alta del solito.

Or. 2, 13, 2. Pittura e verità: Bas. Caes. *In Gordium* 2, 35-40 (*PG* 31, 493 A 9-14, tr. Girardi). Cattivi pittori di Basilio: uno di questi potrebbe forse essere lo Pseudo-Anfilochio, il cui proemio dobbiamo allo scrupolo del patriarca Niceforo di Costantinopoli (ed. Featherstone, CCSG 33, cap. 114, 5-27.42-71, pp. 200-202). Niceforo (*ibid.*, 118, 1-15, p. 208) trovava naturale collegare al testo 'anfilochiano' l'allusione ai pittori introdotta da Gregorio nel proprio esordio. Ma questo può voler dire soltanto che alla sua epoca si era già formato una specie di canone di encomi per Basilio del quale lo Pseudo-Anfilochio faceva parte. Una consapevolezza del genere deve aver ispirato al disinvolto traduttore cinquecentesco Raphael Volaterranus la sorprendente versione di *Or.* 43, 2, 2-4, letta con stupore da L. B.: «Ego autem si postremus omnium ad hoc officium ueni qum et Gregorius Nysenus et Amphilochius Iconiensis praesules ac nonnulli alii de eo luculentissime dixerint…» (*Monodia Graegorii* [sic] *Nazianzeni in Magnum Basilium* per R. V. conuersa, in *Opera Magni Basilij*, Romae 1515). L'encomio pseudo-anfilochiano è conservato per intero in siriaco (cfr. *CPG*/Suppl. 3252).

[31] *Or.* 43, 1, 10-13.

[32] Il Nisseno sofista: Greg. Naz. *Ep.* 11, 3. Il Nazianzeno ha rinunciato ai *logoi* e ai

Gregorio sapeva che la sfida raccolta da quanti avevano accettato di lodare Basilio non era semplicemente un duello, un confronto a due tra il retore e il tema del giorno. Non lo era mai. L'aveva imparato a scuola, studiando Lisia, e l'aveva visto accadere innumerevoli volte. Si trattava in realtà di una gara, come sempre, tra vari concorrenti, che si misuravano gli uni contro gli altri sul terreno comune dell'encomio del protagonista del momento. Vinceva chi eseguiva con maggiore maestria il ritratto più credibile, dimostrando di essere il custode più degno della memoria dello scomparso. E Gregorio aveva intenzione di vincere.[33]

Il suo scopo era esattamente lo stesso che un famoso trattato raccomandava di svelare sin dall'inizio: «Nel proemio ti complimenterai con le tue parole, perché hanno accettato di mettersi alla prova con la bella speranza di un magnifico successo, e se dovessero riuscire potranno ricavarne una grandissima gloria».[34] Il Nazianzeno se ne ricordò per chiudere definitivamente i conti con i suoi concorrenti: un quadro come si deve di Basilio, finora nessuno era riuscito a dipingerlo, «cosa che è inevitabile che capiti a chi ne fa l'elogio»; lui, però, confidava di farcela, e di dimostrare «le capacità» della sua eloquenza arrivando più vicino di chiunque altro al traguardo del successo.[35] Così, avrebbe messo a posto quei panegiristi frettolosi che lui sapeva: perché Gregorio era venuto a parlare quest'anno anche per loro, e a loro forse in particolare. «Costoro, infatti, potranno trovare piacere e insieme un incitamento alla virtù in questo discorso».[36] Cedendogli il passo, i «lodatori della virtù», quelli che «si davano tanto da fare nell'eloquenza», avrebbero trovato tutto il loro giovamento: oltre al resto, perché avrebbero capito che tenere un encomio – celebrare, cioè, quella virtù a cui dicevano di tenere tanto – significava prima di tutto sapere *come* farlo, assumendosi intera la responsabilità delle conseguenze. Cosa sulla quale, *evidentemente*, qualcuno non aveva riflettuto a sufficienza.

panegirici: *Ep*. 10, 2. È ricercato per la sua retorica e ne va fiero: *Epp*. 3; 173, 1; 174, 5.

[33] *Agôn* come sfida tra retori che si confrontano su un tema comune: Ps.(?)-Lys. *Epitaph.* 2. I discepoli del sofista Giuliano si cimentano, alla sua morte (ca. 340), nell'agone del suo epitafio: Eunap. *Vitae Soph.* IX 21 Giangrande. La morte di Melezio è illustrata «dagli encomi funebri di tutti coloro che avevano parte all'eloquenza»: Theod. Cyr. *H. E.* V 8, 2, con Socr. *H. E.* V 9, 3, che però ricorda solo il Nisseno. «[Dicit] se… certamen iniisse cum iis oratoribus, qui ante se Basilium laudationibus exornaverint» (X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni Orationibus funebribus*, Argentorati 1906, p. 62).

[34] Men. *Sui discorsi epidittici*, I-II, 368, 11-15.

[35] *Or.* 43, 1, 24-29.

[36] *Ibid.* 1, 20-21.

Costantinopoli

Quando Psello spiegava ai suoi allievi le parole del Teologo, sapeva benissimo di avere alle spalle una lunga tradizione esegetica. Lo ammette del resto in varie occasioni, dentro e fuori dall'aula. Lo ricorda ad esempio anche nel *Discorso improvvisato sullo stile del Teologo*, un trattato che gli era stato espressamente richiesto dal vestarca Poto, e che costituisce una delle più accorate dichiarazioni d'amore che Gregorio, pur amatissimo a Bisanzio, abbia mai ricevuto: «Per quanto il Padre si premuri ovunque di esser chiaro», osserva nelle ultime battute, «non avviene mai che qualcuno non avverta nei suoi scritti delle difficoltà: per questo chi su un punto chi su un altro, molti hanno composto vari libri di esegesi, come si fa con le opere scritte secondo gli schemi retorici: e tra questi anch'io ho risolto non pochi passi difficili, improvvisando, come tu sai bene, delle soluzioni adeguate ai vari problemi».[37]

Questo *Discorso* ha moltissimi punti in comune con le lezioni dei *Theologica*, legato ad esse da una prossimità ideale e fors'anche cronologica. Certo, rispetto agli studenti di filosofia, il trattato per il vestarca presuppone un pubblico più consapevole e smaliziato: il tono è diverso, meno analitico e soprattutto meno cattedratico. Forse è per questo che l'accenno agli altri «esegeti» suona così conciliante. In effetti a lezione, nell'approccio complessivo come nel dettaglio delle singole *aporie*, il suo atteggiamento verso i predecessori si faceva decisamente meno benevolo. Anzi, se c'è un punto su cui Psello non riesce mai a frenare la sua indomita autocoscienza è proprio nel marcare la più netta differenza fra sé e gli scoliasti precedenti, capaci a suo dire di rimanere soltanto alla «superficie» dei problemi, ai soli aspetti grammaticali o nozionistici. Rispetto a loro, Psello rivendica per sé la legittimità (e la capacità) di penetrare la ragione *filosofica* delle parole del Nazianzeno, di indagarle «con la scienza di Socrate».[38] La contrapposizione è costante: e se a volte si mantiene, almeno formalmente, su una dimensione ipotetica e possibilista,[39] altre

[37] *Discorso improvvisato* 22 (403-409).

[38] *Theol.* 90, 2 sgg. Su questo aspetto cfr. E. V. Maltese, *Michele Psello commentatore di Gregorio di Nazianzo: note per una lettura dei* Theologica, in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a c. di C. Moreschini e G. Menestrina, Bologna 1992, pp. 227-248 (partic. pp. 234-236).

[39] Cfr. *Theol.* 66, 89 sgg.: «Questa è la mia opinione, e non mi pare di riconoscere alcun elemento superfluo. Se però questo o quest'altro dei miei predecessori evidenzia una difficoltà… io non ho motivo di dissentire. Non nego che altri possano accogliere la loro interpretazione. A chi però voglia indagare il significato del passo, lascio in dono, se vuole, la spiegazione che ho escogitato io».

volte è addirittura perentoria: «A me pare che sulle parole del Teologo», dice senza troppi scrupoli in apertura di una lezione, «gli esegeti proprio non abbiano riflettuto».[40]

I *Theologica* andranno dunque valutati, per suo stesso invito, tenendo nel debito conto il rapporto di continuità e di discontinuità che Psello intrattiene coi suoi predecessori, e praticando quindi un confronto sistematico tra le proposte esegetiche contenute nelle sue lezioni e gli esiti della precedente scoliografia bizantina.[41] Una vera e propria ricerca delle fonti, da svolgersi oltretutto con la consolante consapevolezza che allo stesso Psello, fiducioso quant'altri mai nella propria originalità, non sarebbe spiaciuta. Da questo punto di vista il *Theol.* 98 è un buon banco di prova, perché sulle parole incriminate dell'*Or.* 43 la tradizione bizantina si è esercitata costantemente, offrendoci in tal modo un campionario articolato quanto basta a ricostruire una piccola storia dell'esegesi. A parte Psello, tra X e XII secolo i nomi più noti sono ovviamente Basilio Minimo e Niceta di Eraclea, ma accanto a loro c'è poi tutto il brulicante sottobosco di quella scoliografia che sfugge ancora a una precisa identificazione, che prolifica nei margini dei codici, che si nasconde sotto il lemma ἄλλως, e che testimonia il perdurante, anonimo sforzo esegetico di generazioni e generazioni di lettori assaliti dal dubbio. Tra tutti questi il «console dei filosofi» marca davvero una certa differenza, e non ha torto a rivendicarla. Non tanto sotto l'aspetto squisitamente ermeneutico. Non è qui che Psello dà il meglio di sé. Nel nostro caso, anzi, chi osservi in sinossi la sua interpretazione e quella di Niceta noterà una consonanza pressoché totale: la soluzione grammaticale è praticamente la stessa, il senso complessivo coincide, ricorre persino la stessa citazione biblica.[42]

[40] *Theol.* 90, 2-3.

[41] Un confronto, peraltro, sul quale «lo stato ecdotico gravemente lacunoso, e spesso fatiscente, della scoliografia bizantina sul Nazianzeno impedisce di dare una risposta completa e probante» (Maltese, *Michele Psello commentatore*, cit., p. 234). Nonostante le importanti ricerche recentemente concluse o avviate sui commentatori bizantini di Gregorio, questo giudizio conserva tutta la sua attualità.

[42] La consonanza non è mai stata notata per due motivi: i *Theologica* sono approdati soltanto da pochi anni alle stampe (e la loro tradizione manoscritta è piuttosto limitata); a tutt'oggi lo scolio di Niceta è noto solo in parte. Sul testo dell'Ambr. gr. 257 (D 90 sup., XII sec.) risultano tuttavia evidenti affinità con la lezione di Psello, a partire, come detto, dalla reciproca citazione di Prov 29, 2. Basti confrontare le righe 61 sgg. del *Theol.* 98 con le seguenti parole di Niceta (ff. 160-161): δεύτερον δέ, ὅτι ὁ περὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου λόγος καὶ ἐκείκοις, τοῖς φιλαρέτοις φημί, ἡδονὴ ἔσται – *ἐγκωμιαζομένου* γὰρ *δικαίου εὐφρανθήσονται* | *λαοί* –, καὶ οὐ μόνον ἡδονή, ἀλλὰ καὶ προτροπὴ εἰς ἀρετήν· ἀρετὴ γὰρ ἐπαινουμένη κατὰ τὸν εἰπόντα ὡς

Di qui in poi, però, le strade si separano. Niceta si prefigge di spiegare,[43] Psello di insegnare. Parte dal Nazianzeno, ma a volte non vi ritorna. E in ogni caso le sue parole non ristagnano mai sugli aspetti superficiali del testo.

Prendiamo ad esempio Basilio Minimo:[44] il suo scolio incarna alla perfezione il modello di lettura soltanto grammaticale di cui Psello additava ai propri allievi tutti i limiti. Per Basilio non ha nessuna importanza il contesto, lo sfondo entro il quale si muovono le parole di Gregorio. Per lui conta soltanto il nucleo verbale incriminato, la specifica *iunctura* che ha preso di mira. In questo caso la sua ipotesi è che Gregorio abbia fatto un uso rafforzativo e non affermativo della doppia negazione: «non è detto che due negazioni affermino: a volte negano». Per suffragare questa lettura, Basilio risale fino a Demostene.[45] Il suo compito è consentire al lettore di superare l'ostacolo grammaticale, fornirgli la via d'uscita e le pezze d'appoggio per garantire comunque un'intellegibilità al passo: e poco male se la sua proposta, osservata con l'occhio dell'interprete moderno, non regge a una seria verifica.

Psello, da parte sua, imposta il problema in tutt'altro modo. L'aspetto grammaticale non è che il punto di partenza per una riflessione successiva. E non è da credere che questa riflessione sia soltanto la scusa per un

δένδρον αὐξάνεται. ὧντινων γὰρ πραγμάτων γίνονται ἔπαινοι, ταῦτα οἶδα ὅτι καὶ ἐπιδιδόασι καὶ προκόπτουσιν. ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων οὐκ ἔστι ἐφ᾽ ὅτῳ οὐ γίνεται τῶν ἁπάντων ἐπίδοσις ἐκ τοῦ ἐπαινεῖσθαι. Dell'ultima frase si servì il Billius per comprendere la «obscura profecto sententia» di Gregorio (cfr. la nota *ad loc.* in *PG* 36, 496). Da allora in poi tutti gli interpreti che non hanno rinunciato a tradurre la frase si sono per lo più fondati sul Billius e quindi su Niceta. Nessuno, a mia scienza, si è servito di Psello.

[43] «Ha la felicità di capire Gregorio ed il buon gusto di farlo capire» (F. Trisoglio, *Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo*, in J. Mossay [ed.], *II. Symposium Nazianzenum*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1983, p. 235).

[44] *PG* 36, 914 B, ma da completarsi con V. Puntoni, *Scolii alle orazioni di Gregorio Nazianzeno*, in E. Piccolomini (ed.), *Studi di filologia greca*, I 3, Torino 1884, p. 226: «Significa che Basilio era superiore a tutti gli uomini in ogni virtù. La seconda negazione non è un'aggiunta superflua, come alcuni pensano, ma un tocco di classe. I retori adoperano infatti due o più negazioni al posto di una: perché non è detto che due negazioni affermino: a volte negano». Seguono due esempi demostenici: *In Arist*. 29 e *De coron*. 216, 2-5.

[45] Non a caso: Gregorio è il Demostene cristiano! Anche Psello lo ricorda: «ciò ch'è Demostene per lo schieramento ellèno lo è, per il nostro, Gregorio il Teologo» (*Caratteri stilistici di Gregorio il Teologo, di Basilio Magno, del Crisostomo e di Gregorio di Nissa*, *PG* 122, 901 C, tr. Crimi in *Cultura e politica*, cit.).

excursus peregrino o per uno sfoggio di cultura. A leggere le sue parole si ha al contrario la sensazione che il professore abbia colto con straordinaria perspicacia il senso profondo del testo di Gregorio, tanto nel significato letterale quanto nelle allusioni di fondo. In questo senso noi possiamo permetterci a tutt'oggi di leggere il *Theol.* 98 con la stessa fiducia che riponevano nel maestro i suoi studenti di filosofia.

A noi, come a loro, Psello suggerisce dunque di risolvere l'espressione ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ᾽ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων a partire dalle parole precedenti: ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους οἶδα, τούτων σαφῶς καὶ τὰς ἐπιδόσεις, che costituiscono a suo dire la «premessa», la πρότασις della riflessione di Gregorio. Le due frasi sono in effetti strettamente correlate, a tal punto che nel *titulus* dell'opuscolo, molto probabilmente a torto, l'una ha preso il posto dell'altra.[46]

Il senso fondamentale è presto detto: l'elogio è un formidabile strumento promozionale. Ciò che viene elogiato acquista visibilità e importanza: viene esaltato, promosso, diffuso. L'elogio [ἔπαινος] comporta dunque una «crescita [ἐπίδοσις]», un «incremento» di ciò che elogia. Influenza il pubblico, spettatori e lettori: cambia la scala dei valori, orienta le coscienze e i comportamenti. «*Io so bene* – dice il grande Gregorio – *che fare l'elogio di una cosa significa evidentemente accrescerne l'importanza*, vale a dire che il fatto stesso di elogiare fa crescere ciò che l'elogio esalta. La parola *evidentemente* [σαφῶς] nel secondo *kolon* non è superflua: il grande Gregorio, anzi, l'ha inserita per dare una corretta armonia alla frase: il retore infatti non deve introdurre nella seconda parte del periodo una sillabazione dispari».[47]

[46] Per l'ed. del *Theol.* 98 Gautier si è fondato, oltre che sui fondamentali P (Par. gr. 1182) ed L (Laur. 57, 40), anche su w (Vind. *Theol.* gr. 160: «non sine diligentia transcriptum»). Nel *titulus* ha accolto la lezione di P: Εἰς τὸ 'ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους οἶδα, τούτων σαφῶς καὶ τὰς ἐπιδόσεις'. L e w concordano invece nel *titulus*: Εἰς τὸ 'ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ᾽ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων': è questa in realtà la frase che ha suscitato il dubbio degli allievi, ed è questa che Psello si prefigge di spiegare. Per farlo, come abbiamo detto, si sofferma a lungo sulla precedente: di qui si sarà generato lo scambio nell'*inscriptio* di P. A nostro parere, però, il *titulus* corretto è l'altro.

[47] L'uso del verbo περιττοσυλλαβεῖν, che i lessici registrano per lo più col significato di «aggiungere una sillaba», non pare avere altri riscontri in questa accezione, ed è pertanto di difficile traduzione. Il senso però è chiaro: se nel secondo *kolon* Gregorio avesse scritto soltanto τούτων καὶ τὰς ἐπιδόσεις (senza σαφῶς) si sarebbe creato un andamento ritmico per cui tra gli ultimi due *ictus* della frase ci sarebbe stato un numero dispari di sillabe (´– – – – – – ´ –). Con l'aggiunta dell'avverbio, tra i due *ictus* si hanno invece quattro sillabe (´– – – ´– – – – ´ – –). Cfr. il *summarium* editoriale dell'opuscolo.

Ecco, ancora una volta, tutto lo scrupolo del retore. Il professore vuole che i suoi allievi imparino a osservare le regole delle clausole, gli accenti della prosa ritmica: il Teologo è un maestro anche in questo, e Psello lo farà notare anche al vestarca: «è come se intonasse sulla lira i suoi componimenti: li pervade tutti di un ritmo che non è quello smodato di cui si servono molti retori. Il suo ritmo è più sobrio. Il suo eloquio non è scandito da pause sempre uniformi: le sa variare. Ricorrono precisi ritmi metrici, ma non si stacca mai dalla prosa. Lui vuole scrivere in prosa, e così è in effetti: ma è bella come una poesia».[48]

Solo a questo punto, dopo aver compreso il senso della «protasi», e averne apprezzato tutta l'efficacia letteraria, si può dunque accedere alla frase incriminata. Per Psello si tratta di una dimostrazione «per via induttiva» delle «eleganti» parole della premessa. «Nel formulare il periodo così elegantemente, [Gregorio] ne dà quindi una dimostrazione per via induttiva [ἐπαγωγικῶς], senza esplicitare per nome [ὀνομαστί] chi siano i rispettivi soggetti [τοὺς κατὰ μέρους], ma indicandoli con le parole *in nemmeno uno tra tutti* [ἐπ᾽ οὐδενὸς τῶν ἁπάντων]. Come infatti quel che viene lodato – come ho appena detto – aumenta e cresce, così avviene anche, *tra tutti* gli uomini, ad ogni persona: e cioè che quella persona ora metterà in pratica la virtù, se è elogiata una virtù, ora metterà in pratica un vizio, se è esaltato un vizio: e ora praticherà la filosofia, ora praticherà la retorica. *Tra tutti* gli uomini – dice infatti – *non ce n'è nemmeno uno nel quale* non si trovi, *tra tutti* gli effetti, almeno questo: l'aumento e la crescita di ciò che si elogia e di ciò che si esalta. Quel *tra tutti*, quindi, si riferisce nel primo caso alle persone [ἐπὶ προσώπων], nel secondo caso agli effetti [ἐπὶ πραγμάτων]».[49]

L'aspetto grammaticale è chiaro: primo compito dell'interprete è esplicitare ciò che Gregorio ha *volutamente* lasciato implicito, riconoscendo cioè chi sono, nell'uno e nell'altro caso, οἱ ἅπαντες. La risposta di Psello è molto precisa: i πρόσωπα nel primo caso, i πράγματα nel secondo. Ma dopo la componente grammaticale, necessaria alla comprensione del passo, gli «aspiranti filosofi» devono capire il vero messaggio di Gregorio. E Psello lo presenta alzando di parecchio il livello della discussione: «Il suo significato è questo: virtù e vizi, capacità e incapacità, qualità positive o negative, in quanto tali, rimangono sempre inalterate, non aumentano e non diminuiscono». Sono concetti astratti, immutabili: «sussistono di per sé». «Eppure», osserva Psello, «noi diciamo che esse sono aumentate o diminuite dagli uomini che si prodigano per l'una o per l'altra: così nel-

[48] *Discorso improvvisato* 12 (218-224).
[49] *Theol.* 98, 93-108.

l'età dell'oro, stando a Esiodo, aumenta la virtù, in quella dell'argento invece diminuisce, e ancora di più in quella del ferro. E quando l'una aumenta o diminuisce, l'altra per conseguenza sale o s'abbassa, come in una bilancia».[50]

Le parole di Psello cominciano a guardare lontano. Quando irrompono nella storia, quando si traducono in comportamenti attivi, virtù e vizi perdono la loro teorica e autosussistente immutabilità. Aumentano e diminuiscono come qualsiasi valore misurabile: orientano la bilancia con peso alterno. La loro presenza nel mondo si può addirittura quantificare, e nel computo complessivo sono gli uomini stessi, con le loro «vite [βίοι]», con la somma aritmetica dei loro meriti e delle loro colpe, a determinare il risultato.

Ma chi orienta i flussi? Chi stabilisce le tendenze? «I Greci», spiega Psello, «attribuivano la causa di questo tipo di crescita o di diminuzione alle rivoluzioni degli astri o al destino: noi invece l'attribuiamo al libero arbitrio, che è autonomo e responsabile in entrambi i sensi».[51] Qui il maestro non parla più di grammatica o di leggi metriche, ma di concetti che ai suoi studenti di filosofia dovevano essere molto più familiari: quante volte in aula aveva parlato del caso, del destino, del libero arbitrio. E sempre lo aveva fatto con questa precisa distinzione. I filosofi greci, teorizzando l'insuperabile e imperscrutabile dominio della sorte, hanno abrogato la provvidenza di Dio e la libertà dell'uomo. Sentendo parlare di εἱμαρμένη, i suoi allievi avranno subito pensato a quell'empio di Eraclito; altrove, sulla stessa linea, il maestro li aveva invece messi in guardia dalle dottrine degli epicurei, «quelli che hanno introdotto l'anarchia nell'universo, e non hanno in alcun modo considerato che alle creature presieda una causa generatrice intelligente».[52] Quasi un *refrain* per Psello: «noi rifiutiamo la necessità di Empedocle, il destino [εἱμαρμένη] di Eraclito, il caso di Epicuro, la metempsicosi di Pitagora».[53]

Ecco che allora, muovendosi con perfetta dimestichezza sui diversi piani della sua didattica, Psello arriva a toccare il punto chiave della sua lettura: il rapporto diretto che si instaura tra i valori positivi o negativi degli uomini e il potere celebrativo dell'*epainos*: ὃ δὴ μάλιστα ῥώννυται, τούτων ἢ ἐκείνων ἐπαινουμένων: «tra gli uni o gli altri predomina quello che viene celebrato nell'elogio». «Perché se viene elogiata una virtù, ciascuno si volgerà e si orienterà verso quella virtù: se però viene esaltato

[50] *Ibid*. 69-78.
[51] *Ibid*. 78-80.
[52] *Theol.* 23, 18-19.
[53] *Or. for. et acta* 1, 810-812 Dennis.

un vizio, ci sarà a sua volta chi accorrerà a quel vizio». Niceta lo dice in forma più sintetica: «la virtù è come un albero: se è lodata cresce».

La lezione, innescata dal dubbio grammaticale degli allievi, finisce dunque per coinvolgere uno dei punti più delicati del rapporto tra politica, filosofia e retorica. Un punto su cui lo stesso Psello, politico potentissimo, professore di filosofia, e retore di corte, avrà avuto occasione di riflettere più volte nella sua vita: la *ricaduta sociale* dell'encomio, e la *responsabilità politica* del retore che lo svolge. L'elogio, per sua stessa natura, si propone infatti di definire un valore positivo, di presentarlo all'attenzione pubblica, di promuoverne la diffusione. Chiunque si trovi a disporre di quest'arma formidabile, in grado concretamente di «aumentare» o di «diminuire» le virtù o i vizi della società, deve dunque assumersi la responsabilità di gestirne il potere con la dovuta consapevolezza e con la necessaria preparazione. Gli esempi che Psello propone subito appresso ai suoi studenti non lasciano dubbi sull'obiettivo a cui egli mira: «Se viene sottolineato il valore della retorica, tutti si fanno retori e sofisti; se viene esaltato il valore della filosofia, tutti si mettono invece a ragionare per via deduttiva e per sillogismi. Quando i due Dionigi preferivano tiranneggiare piuttosto che governare, tutti i Siciliani erano tiranni, primo fra tutti Filisto. Poi però Platone distolse Dionigi il Giovane dalla tirannia e lo indirizzò alla filosofia: e allora tutti si misero a fare i geometri e i disegnatori, e le città si riempirono di gesso. Quindi Dionigi cambiò di nuovo di segno e divenne ostile a Platone: e allora tutti smisero subito di fare i geometri e tornarono a essere lodatori della tirannide e servi del tiranno».[54] Psello fa il verso a Gregorio, e i suoi allievi più attenti se ne saranno accorti: i «lodatori della virtù» possono diventare «lodatori della tirannide».

La frase misteriosa costituisce dunque la «dimostrazione induttiva» di questo fondamentale principio, e Gregorio ha voluto formularla nel modo più sfuggente: senza esplicitare i soggetti, «senza nominarli». Alla lettera sembra quasi inespugnabile: «non ce n'è nemmeno uno tra tutti, su cui non agisca nemmeno uno tra tutti». È lo schema «aristideo», che tutto condensa in una formidabile ellissi. Ma compresa la «premessa», e scardinata la morsa retorica, il pensiero torna compiuto, «perfetto»: «Io so bene che fare l'elogio di una cosa significa evidentemente accrescerne l'importanza: *e non c'è in nessun caso una persona sulla quale non agisca almeno una cosa*». Il «lodatore della virtù» sa dunque di poter contare su un meccanismo, statistico e psicologico, che consegna nelle sue mani un enorme potere: da una parte egli ha dinanzi a sé l'insieme dei suoi spetta-

[54] *Theol.* 98, 83-92, alludendo a testi plutarchei (*Dion* 13, *Quomodo adul.* 7, 52 D).

tori e dei suoi lettori; dall'altra l'insieme dei valori che la sua parola è in grado di promuovere, l'insieme dei colori che la sua tavolozza è in grado di esprimere. È impossibile che tra gli uni e gli altri non si inneschi una interazione. È impossibile che tra tutti quelli che ascoltano il suo encomio non ce ne sia *almeno uno* suscettibile di essere influenzato da *almeno uno* dei suoi messaggi. Qui sta la responsabilità del retore: scegliere l'oggetto del suo elogio. Sceglierlo per il bene, la filosofia, non per il male, la tirannide. È lui a muovere la bilancia. La sua parola, diceva Gorgia, è un «incantamento», una «magia» che «plasma l'anima». Ma questo potere va disciplinato: «necessario lodare quanto è degno di lode, gettar biasimo su quanto non ne è degno. Errore e stoltezza allo stesso modo biasimare quel che è da lodare, e lodare quel che è da biasimare».[55]

Gregorio avrà scelto bene l'oggetto del suo elogio? Naturalmente non era in questione la scelta *di* elogiare Basilio, ma *come* elogiare Basilio. E sull'esito Psello non aveva dubbi. Per lui anzi Gregorio dava il meglio di sé proprio in queste occasioni: «È nei panegirici che raggiunge la perfezione. Negli altri tipi di discorso Isocrate, Platone e Demostene potrebbero stargli alla pari: ma nei panegirici non ha rivali! Questo genere, d'altronde, è di gran lunga il più difficile».[56] E Psello fa degli esempi molto precisi: Platone, tanto per cominciare, è bravissimo nel *Parmenide*, nel *Fedone*, nel *Fedro*, quando c'è da parlare di idee, di anima e di bellezza: «ma nell'*Epitafio* non riesce a mantenere lo stesso livello». Così Demostene: ottimo contro Eschine, contro Filippo, nelle *Olintiache*; ma nel *Panegirico* per i caduti «il suo stile diventa tutt'altro». Psello non risparmia neppure Tucidide: «profondo» quando riproduce i discorsi deliberativi, «ma nell'*Epitafio* scende molto al di sotto dei suoi mezzi». Gregorio invece scrive discorsi celebrativi «come se fosse stato il primo a comporne». E il pubblico rimane «sconvolto», perché lui lo induce «ora ad ammirare, ora ad applaudire, ora a intrecciare danze sul suo ritmo, e a sentirsi tutto coinvolto in ciò che dice». Gregorio è il perfetto panegirista, soprattutto nella gestione del potere che il suo ruolo gli conferisce: «dà la giusta rilevanza alle cose rilevanti».[57]

Per scrivere a quel modo, però, bisognava mostrare una «*techne* perfetta e insuperabile» – fin dai proemi, nei quali infatti Gregorio «procede come Zeus, tuonando e fulminando»[58] – e tenere al proprio arco tutte le

[55] Gorg. *Encom. Hel.* 1; 10; 13 Donadi.
[56] *Discorso improvvisato* 17 (320 sgg.).
[57] *Ibid.* 18-20 (328-365). Su Gregorio panegirista cfr. *Caratteri stilistici*, *PG* 122, 908 AB.
[58] *Discorso improvvisato* 19 (344-346).

frecce, anche quelle della ἀσάφεια. L'uso strategico dell'«oscurità» era anzi un elemento chiave, e Psello ne teorizza quasi una poetica. «È stupefacente com'egli, chiaro come nessun altro nella scelta del lessico, risulti quasi a tutti così oscuro: e non parlo delle opere di teologia… È che lui risulta incomprensibile a chi lo legge, anche se usa uno stile puro e termini perspicui, quando parla di argomenti ordinari»! Questo lo rendeva davvero un caso unico. Scrittori difficili non ne erano mai mancati. Ma Gregorio aveva un modo tutto suo di essere difficile. «L'oscurità di cui parlo non è quella solita: anche Aristotele è ostico per i termini che adopera; Aristide ha certe peculiarità di stile che si intendono a fatica…»; e così pure Plutarco, soprattutto nei *Moralia*. Ma «non è quel tipo di oscurità che percepisco in lui». Ad esempio Aristotele, dice Psello, «lo fa apposta»: «potrebbe esser chiaro, e invece vela ciò che dice, nasconde molti concetti in una parola sola». Aristide invece è «oracolare»: usa le ellissi, parla come nei «responsi», «toglie le parole». Plutarco poi è confuso, parla di troppe cose insieme, «mischia gli argomenti».[59] Si tratta insomma di caratteri distintivi, di peculiarità, di ἰδιότης. Gregorio no: «usa certe raffinatezze stilistiche *solo se costrettovi*». E in quei casi inserisce nei suoi discorsi «un duplice ordine di pensieri, uno apparente e uno nascosto». Gregorio sa essere ambiguo: «vela ciò che pensa, ma cura nei particolari la forma esteriore, onde poter dimostrare quel che egli persegue senza essere confutato». Per questo le sue parole «hanno un doppio significato: in modo tale che ciascuno possa intenderle in un senso o nell'altro». Gregorio è un maestro della «simulazione». E Psello, che è lettore finissimo, e che è a sua volta scrittore proteiforme e trasformista, sa indicare con innegabile perspicacia le occasioni in cui il Teologo si rifugia in questo particolare tipo di oscurità: σχετλιάζων, «quando è amareggiato»! Quando è irritato; «quando è crucciato *per le molte cose che ha sofferto*», «per i molti torti subìti»: σχετλιάζων ἐπὶ πολλοῖς οἷς πέπονθεν. Quando questo avviene «non vuole darlo a vedere, e acconcia il suo pensiero in modo tale che i più capiscano ciò che egli vuol dire, anche senza palesarlo».[60] C'è dunque una diretta specularità tra lo stato d'animo del retore e la sua reticenza, tra le pressioni esterne che subisce e l'allusività delle sue parole. L'oscurità è dunque l'esito circostanziato e volontario di una consapevole strategia comunicativa: un depistaggio, un messaggio obliquo, un rifugio del panegirista quando si sente toccato sul vivo.

[59] *Ibid*. 21 (387 sgg.).
[60] *Ibid*. 23 (421 sgg.).

Difficile resistere alla tentazione di pensare che Psello non stesse parlando soltanto di Gregorio: in questa analisi così raffinata si avverte l'intenso retrogusto dell'autobiografia, dell'esperienza personale. Naturalmente nel trattato al vestarca egli non poteva scendere nel dettaglio e illustrare la casistica. Ma in aula sì: e i suoi allievi gliene avevano fornito un esempio efficacissimo. La misteriosa frase che essi non capivano era la prova perfetta di una oscurità ricercata, costruita attorno alla ellissi e alle sue premeditate reticenze: una frase «tutta concisa e *aristidea*:[61] che toglie le parole, e che per questo appare confusa, o addirittura tronca, monca». Nondimeno, per chi lo sa leggere, «il pensiero è perfetto: sia nel significato che nello stile retorico».[62]

I suoi allievi erano invitati a prendere atto. A osservare, comprendere, e magari mettere anche in pratica. Il professore sapeva bene che lì in aula, tra i suoi studenti, si trovava la futura classe dirigente dell'impero. Avrà lasciato un'impronta questa lezione? Avranno imparato anche loro a «velare il proprio pensiero», «per non essere confutati»? La misteriosa frase di Gregorio sarebbe servita loro da esempio: a loro, come a generazioni intere di bizantini. Perché è questo l'aspetto più sconcertante e paradossale dell'intera faccenda: il passo del Nazianzeno, proprio il passo che l'ultimo editore del testo ha voluto espungere come glossa, a Bisanzio ricorreva invece nei libri di scuola come modello di figura retorica! E non solo nella specifica scoliografia nazianzenica, ma nella trattatistica retorica in generale. Il brachilogico e misterioso brano ricorreva dunque non solo negli scoli di Basilio Minimo, nei commenti di Niceta di Eraclea, nelle lezioni di Psello e negli altri scoliasti, ma anche in opere insospettabili come il *Commentario al* περὶ ἰδεῶν *di Ermogene* di Giovanni Siculo (XI sec.) o l'anonimo *In Aristotelis artem rhetoricam commentarium* (XII sec.).[63] Giovanni Siculo lo cita per ben quattro volte: come esempio di passo «ben appropriato [στρογγύλος]», come esempio di «affermazione apofatica [ἀποφατικὴ κατάφασις]», come prova della «bellezza filosofica della doppia negazione»![64]

Tutti questi maestri proseguivano più o meno direttamente la lezione di Psello: indicare nella frase del Nazianzeno un modello di espressione, l'e-

[61] «Gregorio… si è modellato soprattutto sull'esempio di Aristide» (*Caratteri stilistici*, *PG* 122, 904 B, tr. Crimi).
[62] *Theol.* 98, 109-112.
[63] *Rhetores Graeci*, ed. Chr. Walz, Tubingae 1834, VI. *Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam commentaria*, ed. H. Rabe, Berolini 1896 (*CAG* XXI/2: qui p. 197, 22 sgg.).
[64] Io. Sicul. *Comm. in Herm*. 138, 23; 220, 2; 313, 5; 344, 18.

spediente retorico dell'allusione e della reticenza: l'oracolare reticenza di chi ha subìto un torto, e non vuole darlo a vedere.

Cesarea

Gregorio sentiva di doversi giustificare. La sua assenza, tre anni addietro, ai funerali, e adesso il suo ritardo nel commemorare l'uomo su cui sosteneva di saper dire più e meglio di ogni altro, non erano tali che potesse passarli sotto silenzio. Di certo non mancava chi aveva trovato il suo comportamento a dir poco sconveniente. L'essersi fatto anticipare da panegiristi più tempestivi rischiava di passare per una provocatoria presa di distanza dal vescovo e dalla sua memoria. E questo esigeva una replica.

Qualcuno, anche senza volerlo, poteva aver avallato le perplessità dell'opinione pubblica, col rischio di spiazzare l'oratore. Qualcuno che poteva rivendicare con qualche diritto il titolo di interprete della storia di Basilio, per via di una devozione che non poteva essere negata: «Mi perdonino quanti di voi sono più *calorosi panegiristi* [θερμότεροι… ἐπαινέται] di quest'uomo, se davvero ce n'è uno più caloroso dell'altro, e invece in questo solo non siamo tutti uguali, cioè nell'elogio di lui».[65] Costoro non dovevano prendersi più vantaggio di quello che avevano già. L'ordine di apparizione – che fosse chiaro a tutti – non rifletteva l'importanza dell'attore. Né, per converso, il ritardo dell'oratore costituiva un'ammissione di colpa. «Non è infatti per mancanza di riguardo che siamo venuti meno alle convenienze – non dovessimo mai trascurare tanto la virtù o il dovere dell'amicizia! – né perché ritenessimo che l'elogio spettasse ad altri piuttosto che a noi».[66]

In verità, se Gregorio aveva esitato così a lungo non era stato senza validi motivi. Per sua sventura, all'epoca della morte di Basilio lui era lontano da Cesarea, gravemente malato. Ne aveva scritto, all'epoca, al Nisseno, nell'epistola che gli aveva spedito subito dopo la tragedia per sfogare il suo profondo dolore. Siccome l'aveva scrupolosamente inserita nella sua raccolta di *Selected Letters*, chi voleva non doveva faticare a cercarla: poteva trovarla comodamente lì, e farsi un'idea di quanto, sull'argomento, lui potesse essere toccante: «Il tempo, le parole mi consoleranno? E quali? Niente, tranne la tua presenza e la tua compagnia, che il beato ci

[65] *Or.* 43, 2, 10-13.
[66] *Ibid.* 2, 13-16. Cfr. *Ep.* 10, 4: «Che faremo? Rifiuteremo del tutto di parlare, ed esprimeremo la nostra ammirazione per te restando in silenzio, lasciando così ad altri il compito di fare il tuo encomio? Certamente no».

ha lasciato in cambio di tutto. Perché vedendo in te i suoi tratti come in uno specchio bello e trasparente, abbiamo l'impressione di averlo ancora con noi». Qualcuno trovava la malattia un argomento meschino? Sia pure. Ma non era davvero il caso di tralasciarlo. Molto peggio che una disdicevole scusa, il suo poteva sembrare infatti un pretesto. C'era chi poteva pensare che si fosse tenuto alla larga da Cesarea per evitare di incrociare Elladio, al quale magari poteva venire in mente, allora, che lui era ancora il pastore di una chiesa dipendente dal trono metropolitano, e che era bene, perciò, che tornasse al suo gregge. Gregorio, però, era un uomo onesto e coerente: nel dubbio di come la gente le avrebbe prese, era molto meglio ribadirle che tacerle, le ragioni di un tempo.[67]

Inoltre, proprio in quei giorni luttuosi, lui era partito per Costantinopoli: era andato a difendere la fede, aspettando Teodosio. Lo sapevano anche i muri, specialmente a Cesarea, dove tutti «conoscono bene le nostre vicende».[68] Cionondimeno, conveniva rinfrescare le idee a quanti avevano la memoria corta: «In questo frattempo – voi non lo ignorate ma ve lo ricorderò lo stesso –, ci siamo occupati della dottrina ortodossa che correva pericolo».[69] La manovra politica che lo aveva condotto nella capitale era stata, in realtà, molto complicata; ma Gregorio aveva partecipato all'operazione col solito *fair play*. Una delegazione episcopale era venuta a stanarlo dal rifugio nel quale si era prudentemente ritirato, convincendolo che era la cosa più giusta da fare, e che lui era la persona giusta per farla. Secondo il protocollo, che conosceva bene, lui non aveva ceduto, però, all'ambizione: ce l'avevano costretto, «come è bene che sia». Aveva quindi lasciato la patria, sacrificando i suoi affetti più cari e suoi interessi privati. Quello che aveva fatto in seguito a Costantinopoli aveva mostrato che era davvero ciò che tutti si aspettavano che fosse: l'uomo venuto da Dio, che aveva preparato la strada al partito che lo aveva scelto.[70] Alcuni, adesso, vantavano il titolo di garanti per l'impero degli affari della chiesa: costoro erano invitati a ricordare grazie alle fatiche di chi avevano potuto ottenerlo.

[67] *Or.* 43, 2, 24-27. Consolatoria al Nisseno: *Ep*. 76, 5, con N. McLynn, *Gregory Nazianzen's Basil: The Literary Construction of a Christian Friendship*, «Studia Patristica» 37, 2001, pp. 178-193.
[68] *Ibid.* 2, 30.
[69] *Ibid.* 2, 19-21.
[70] *Ibid.* 2, 21-22. Delegazione: *Carm*. II/1, 11 *De vita sua*, vv. 595-596; II/1, 12 *De seipso et de episcopis*, vv. 81-83 Meier. Chiamato contro la sua volontà: cfr. *Or.* 33, 13, 2-5 Moreschini; *Carm*. II/1, 11 *De vita sua*, vv. 607-608, con R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma 1987, pp. 33-55.

La memoria di Basilio, il costruttore dell'alleanza con Melezio, aveva contato molto per la nuova identità di questi nuovi *leaders*. Lui lo sapeva meglio di chiunque altro. «Tutti venerano il nome di quel grande», gli aveva detto, un giorno, uno di loro, «come quello di un santo antico». Conveniva perciò dare ad intendere che nella strategia che lo aveva voluto nella capitale Basilio avesse rivestito un ruolo più che marginale: se Gregorio era andato a Costantinopoli, l'aveva fatto «non senza l'approvazione di quel nobile campione della verità, che nient'altro respirava se non la dottrina pia e salvatrice del mondo intero».[71] Non era necessario scendere nei dettagli. Se qualcuno avesse desiderato vederci più chiaro, si poteva sempre rispondergli che aveva capito troppo: il Nazianzeno voleva dire, semplicemente, che Basilio sarebbe stato felice della sua decisione *se solo* avesse fatto in tempo a venirne a conoscenza. L'allusione sarebbe stata, a quel punto, meno efficace, ma a lui sarebbe valsa almeno come giustificazione più che valida per la propria latitanza ai funerali.

C'erano però buone possibilità che l'insinuazione passasse nel senso che lui voleva.[72] E il senso doveva essere questo: che Basilio, poiché aveva dato il suo avallo alla missione, aveva dato piena fiducia a Gregorio, ritenendolo capace di rappresentare al meglio la sua linea politica. Se c'erano altri che ritenevano di poter rivendicare l'eredità basiliana, nulla in contrario. Il suo consiglio era però di evitare di pretendere primati, perché si rischiava di doverli cedere. «Se uno accusasse il sole, dicendo che non fa luce», aveva detto un giorno qualcuno che si era assunto il ruolo di difensore del defunto, «i suoi insulti non oscurerebbero certo i raggi del sole»: farebbe solo capire la sua cecità. Adesso, bisognava che chi ammirava l'astro basiliano stesse attento a non accecarsi lui, presumendo di poterne riflettere la luce: perché «tutti restiamo ugualmente indietro rispetto a quest'uomo, come rispetto al cielo e al raggio del sole quelli che rivolgono loro lo sguardo».[73] Chi, fino ad allora, aveva pensato di avere l'esclusiva su Basilio correva il pericolo di essere sonoramente smentito. E Gregorio era lì proprio per quello.

[71] *Or.* 43, 2, 22-24. Basilio santo antico: Greg. Nyss. *Contra Eunom.* I 74 (tr. Moreschini).

[72] Gregorio Presbitero, il suo più antico biografo, l'avrebbe perciò fatto felice: cfr. Greg. Presb. *Vita Greg. Theol.* 12, 24-26. L'elusiva perifrasi è finita nel mirino degli studiosi da quando P. Maraval, *La date de la mort de Basile de Césarée*, «Revue des Études Augustiniennes» 34, 1988, pp. 25-38, ha rifiutato di leggervi – come si era fatto sempre, e come si continua a fare – il riferimento ad un'autorizzazione formale del vescovo di Cesarea alla missione del Nazianzeno, sostenendo invece che «Cela signifie seulement qu'il a agi comme le lui aurait conseillé Basile» (p. 32 n. 45).

[73] *Or.* 43, 2, 31-35. Basilio è un sole: Greg. Nyss. *Contra Eunom.* I 75 (tr. Moreschini).

La presunzione, nel suo caso, era naturalmente fuori discussione. Questo difetto poteva essere rimproverato agli altri: lui lo faceva per rimettere le cose al loro posto. A forza di sentirlo lodare, infatti, c'era il rischio che l'opinione pubblica si fosse fatta, di Basilio, un'opinione sbagliata. Colpa di panegiristi troppo disinvolti, che nella foga di rendere omaggio alla virtù e di fare i brillanti con la retorica non avevano fatto troppa attenzione a *cosa* lodavano. Quanto un comportamento del genere fosse stato consapevole Gregorio non avrebbe saputo dirlo. Sicuramente, l'accortezza di «purificare la voce e il pensiero, come fa chi si accosta alle cose sacre», in pochi l'avevano avuta. Prima di entrare nel sacro spazio della storia di Basilio, prima di decidersi ad affrontarne la memoria, era necessario, invece, saper bene *cosa* pensare di lui, e *cosa* dire. Quello che uno avrebbe detto avrebbe avuto infatti un effetto immediato sull'opinione pubblica. Era la legge di ogni encomio: «Io so bene che fare l'elogio di una cosa significa evidentemente accrescerne l'importanza: e non c'è in nessun caso una persona sulla quale non agisca almeno una cosa».[74] Il congegno retorico che regolava il senso di questa osservazione obliqua era fatto a bella posta per riuscire oscuro; non abbastanza, però, da impedire, a chi era avvezzo al suo stile, di decifrare il reticolo di segrete allusioni che innescava: come sempre, «molto pensiero in poche parole».[75] Gregorio parlava per smascherare i falsi ritratti di Basilio, e per ritirarli dalla circolazione. In compenso prometteva di mostrarne a tutti il *vero* ritratto, quello autentico, da ammirare e da imitare nella certezza di avere di fronte l'originale.

Di *questo* ritratto ci si poteva fidare. Perché lui continuava a vederlo, Basilio, nei sogni. Di notte veniva ancora: «a riprendermi se vacillo».[76]

Da Cesarea a Costantinopoli

La lezione è terminata, e il passo è risolto. Gli studenti possono finalmente lasciare l'aula. Il maestro li ha congedati con una promessa: «Gre-

[74] *Or.* 43, 2, 21-24. Purificare la voce e il pensiero: *ibid.* 2, 13-18; cfr. *Or.* 38, 6, 16-17 Moreschini (purificare l'udito e il pensiero), dove pure Gregorio promette di essere «densissimo e brevissimo ad un tempo».

[75] Bas. Caes. *Ep.* 19, 2-3: Ὀλίγα γὰρ ἦν τὰ ῥήματα, πολλὴν διάνοιαν παριστῶντα. Il Nazianzeno lo faceva intenzionalmente: cfr. Greg. Naz. *Epp.* 73, e partic. 54: «Essere laconico non significa ciò che pensi tu, cioè scrivere poche sillabe, ma poche sillabe che dicono molte cose. In questo senso io dico che Omero è brachilogicissimo e Antimaco è prolisso. Perché? Perché giudico la lunghezza in base ai concetti, non in base alle lettere».

[76] *Or.* 43, 80, 30-32.

gorio si lascia indietro tutti: come l'aquila le cornacchie. Per ora dovete credermi sulla parola: ma a tempo opportuno, se Dio m'aiuta, ve lo dimostrerò».[77]

Già, se li lascia indietro tutti. Ma Psello? Lui, il filosofo e retore Psello, sapeva scrivere encomi? La domanda sarà pur balenata nella testa dei suoi allievi. D'altronde il loro maestro si scioglieva in deliquio soltanto in due occasioni: quando parlava del Teologo, e quando parlava di sé stesso. Forse non era un caso: forse egli amava davvero rivedere sé stesso in quel «grand'uomo». Forse per questo riusciva meglio di ogni altro a intenderne la grandezza, e a decifrarne le allusioni.

Comunque fosse, una cosa era certa: anche Psello era un grande panegirista. Lo avevamo lasciato ancora in piedi, nell'oltretomba, sotto gli occhi di Timarione, in attesa di prendere posto tra i filosofi o tra i retori. Ma in effetti i filosofi, quando lui si accostò loro, non si alzarono: lo salutarono con rispetto, gli dissero «salve Bizantino». Ma non si alzarono. Non appena si avvicinò ai retori, invece, quelli subito scattarono in piedi, gli fecero corona intorno e gli dissero: «O Re Sole».[78] Non era soltanto una riverenza: erano le prime parole dell'encomio che Psello aveva composto per l'imperatore! Così bello, che lo leggevano anche in cielo.

Luciano Bossina, Federico Fatti

[77] *Theol.* 98, 131-134.
[78] Ps. Lucian. *Timarion* 45 (1123 sgg.).

Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le "tombe" di Marco Aurelio

In un dotto contributo pubblicato sul numero precedente di questa rivista[1] Francesco Tissoni ritorna sui problemi posti da *AP* XV 23

> Εἰ λύπης κρατέειν ἐθέλεις,
> τήνδε μάκαιραν ἀναπτύσσων
> βίβλον ἐπέρχεο ἐνδυκέως·
> ἧς ὕπο γνώμην ὀλβίστην
> ῥεῖά κεν ὄψεαι ἐσσομένων
> ὄντων τ᾽ ἠδὲ παροιχομένων,
> τερπωλήν τε ἀνίην τε
> καπνοῦ μηδὲν ἀρειοτέρην

– un epigramma tramandato sia dal Vat. gr. 1950 dopo il testo dell'*A se stesso* di Marco Aurelio sia dal codice Palatino dell'*Anthologia Graeca* –, soprattutto riguardo ai suoi rapporti con un testo che presenta indubbie affinità, Teofilatto Simocatta, *Epist.* 85, p. 44 Zanetto

> Πλάτων Διονυσίῳ. Εἰ λύπης ἐθέλεις κρατεῖν, περιπόλει τοὺς τάφους, καὶ τοῦ πάθους ἔξεις τὸ φάρμακον, καὶ τὰς μεγίστας τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονίας ἐπόψει περαιτέρω κόνεως μὴ κεκτημένας τὸ φύσημα.

In sintesi, i risultati ai quali perviene Tissoni sono i seguenti: a) non esistono fondati elementi per condividere la fortunata tesi di Paul Maas[2] che l'epigramma non possa essere più recente del secolo V; b) se, come appare chiaro fin dalla prima lettura e difficilmente contestabile, tra l'epigramma e il testo di Teofilatto esistono forti analogie che presuppongono un rapporto di dipendenza, è molto più verosimile che sia stato il poeta a "rispondere" all'epistolografo piuttosto che questi a quello; c) è per lo meno assai plausibile che, come è incline a ritenere Cameron,[3] l'autore dei versi sia Areta, il quale notoriamente l'opera dell'imperatore

[1] *Gli epigrammi di Areta*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 281-306.
[2] *Das Epigramm auf Marcus Εἰς ἑαυτόν*, «Hermes» 48, 1913, pp. 295-299.
[3] A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, pp.

filosofo sottrasse all'oblio in cui era caduta per secoli e alle ingiurie del tempo, e ne fu grande estimatore nonché editore, contribuendo in modo forse decisivo alla sua salvezza.

A integrazione, ma anche a conferma, di tutto questo, che condivido senza riserva alcuna[4] e per le cui motivazioni rinvio alle pagine stesse di Tissoni, mi permetto di aggiungere qualche postilla.

Il riferimento dell'epigramma all'epistola 85 di Teofilatto Simocatta è forse anche più ampio e l'intreccio intertestuale più sottile e profondo. Schematizzando al massimo il confronto fra i due testi, in sostanza l'epistolografo esordisce affermando che se si vuole vincere il dolore occorrerà passare in rassegna le tombe, e l'epigrammatista "risponde" che lo stesso scopo si otterrà dedicando assidue cure al libro «beato» di Marco Aurelio; poi entrambi esprimono fondamentalmente lo stesso concetto, sia pure in termini non proprio identici: giusto accogliendo questi consigli si potrà acquisire la piena, e preziosa, consapevolezza della precarietà dell'esistenza umana e degli opposti sentimenti che ne scandiscono il ritmo, il dolore e il piacere. Dunque l'unica differenza di qualche rilievo sembra stare in quelle due esortazioni: τήνδε μάκαιραν ἀναπτύσσων βίβλον ἐπέρχεο ἐνδυκέως da una parte e περιπόλει τοὺς τάφους dall'altra. Tuttavia esse appariranno senz'altro molto più vicine quando si pensi che l'epigramma faccia allusione sì ai tanti passi in cui l'imperatore affronta il tema della vanità delle cose e dell'effimero dell'esistenza come materia e spunto di riflessione e di edificazione morale,[5] ma anche, e soprattutto, a quelli – numerosi anch'essi e tali da esercitare una forte suggestione non solo sull'erudito bizantino ma sui lettori di ogni epoca come forse nessun altro luogo delle sue pagine – in cui, più specificamente, lo introduce attraverso rassegne di trapassati illustri e meno noti che la morte ha travolto, riproposti alla memoria e alla meditazione con icastiche e quasi ossessive sequenze asindetiche e dovizia di anafore, nel caratteristico stile "rammemorativo" di un'opera intesa soprattutto a ribadire nel modo più efficace i principi di una filosofia che il saggio non si accontenta di professare ma vuol vivere nella prassi quotidiana in un'assidua lotta con se stesso e con le proprie debolezze. Per esempio:

313-316; ma cfr. già S. B. Kougeas, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Athine 1913, p. 95.

[4] In parte contro quanto ebbi già modo di scrivere in passato (e anche questa è una prova della validità degli argomenti di Tissoni): cfr. G. Cortassa, *La missione del bibliofilo. Areta e la 'riscoperta' dell'«A se stesso» di Marco Aurelio*, «Orpheus» n.s. 18, 1997, in particolare p. 125 n. 41.

[5] Cfr. Tissoni, *Gli epigrammi*, cit., in particolare pp. 301-302.

IV 50, 3 Πάντως πού ποτε κεῖνται Καιδικιανός, Φάβιος, Ἰουλιανός, Λέπιδος ἢ εἴ τις τοιοῦτος, οἳ πολλοὺς ἐξήνεγκαν, εἶτα ἐξηνέχθησαν.

VI 47 Ἐννόει συνεχῶς παντοίους ἀνθρώπους καὶ παντοίων μὲν ἐπιτηδευμάτων, παντοδαπῶν δὲ ἐθνῶν τεθνεῶτας, ὥστε κατιέναι τοῦτο μέχρι Φιλιστίωνος καὶ Φοίβου καὶ Ὀριγανίωνος. [2] μέτιθι νῦν ἐπὶ τὰ ἄλλα φῦλα. [3] ἐκεῖ δὴ μεταβαλεῖν ἡμᾶς δεῖ, ὅπου τοσοῦτοι μὲν δεινοὶ ῥήτορες, τοσοῦτοι δὲ σεμνοὶ φιλόσοφοι, Ἡράκλειτος, Πυθαγόρας, Σωκράτης, τοσοῦτοι δὲ ἥρωες πρότερον, τοσοῦτοι δὲ ὕστερον στρατηγοί, τύραννοι. [4] ἐπὶ τούτοις δὲ Εὔδοξος, Ἵππαρχος, Ἀρχιμήδης, ἄλλαι φύσεις ὀξεῖαι, μεγαλόφρονες, φιλόπονοι, πανοῦργοι, αὐθάδεις, αὐτῆς τῆς ἐπικήρου καὶ ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς χλευασταί, οἷον Μένιππος καὶ ὅσοι τοιοῦτοι. [5] περὶ πάντων τούτων ἐννόει ὅτι πάλαι κεῖνται.

VII 19, 2-3 Πόσους ἤδη ὁ αἰὼν Χρυσίππους, πόσους Σωκράτεις, πόσους Ἐπικτήτους καταπέπωκεν. [3] τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ παντὸς οὐτινοσοῦν σοι ἀνθρώπου τε καὶ πράγματος προσπιπτέτω.

VIII 25, 1-3 Λούκιλλα Οὐῆρον, εἶτα Λούκιλλα· Σέκουνδα Μάξιμον, εἶτα Σέκουνδα· Ἐπιτύγχανος Διότιμον, εἶτα Ἐπιτύγχανος· Φαυστῖναν Ἀντωνῖνος, εἶτα Ἀντωνῖνος. τοιαῦτα πάντα· Κέλερ Ἀδριανόν, εἶτα Κέλερ. [2] οἱ δὲ δριμεῖς ἐκεῖνοι ἢ προγνωστικοὶ ἢ τετυφωμένοι ποῦ; οἷον δριμεῖς μὲν Χάραξ καὶ Δημήτριος ὁ Πλατωνικὸς καὶ Εὐδαίμων καὶ εἴ τις τοιοῦτος. [3] πάντα ἐφήμερα, τεθνηκότα πάλαι· ἔνιοι μὲν οὐδὲ ἐπ' ὀλίγον μνημονευθέντες, οἱ δὲ εἰς μύθους μεταβαλόντες, οἱ δὲ ἤδη καὶ ἐκ μύθων ἐξίτηλοι.

VIII 31 Αὐλὴ Αὐγούστου, γυνή, θυγάτηρ, ἔγγονοι, πρόγονοι, ἀδελφή, Ἀγρίππας, συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, Ἄρειος, Μαικήνας, ἰατροί, θύται· ὅλης αὐλῆς θάνατος. [2] εἶτα ἔπιθι τὰς ἄλλας *** μὴ καθ' ἑνὸς ἀνθρώπου θάνατον, οἷον Πομπηίων· [3] κἀκεῖνο δὲ τὸ ἐπιγραφόμενον τοῖς μνήμασιν «ἔσχατος τοῦ ἰδίου γένους» ἐπιλογίζεσθαι, πόσα ἐσπάσθησαν οἱ πρὸ αὐτῶν, ἵνα διάδοχόν τινα καταλίπωσιν, εἶτα ἀνάγκη ἔσχατόν τινα γενέσθαι· πάλιν ὧδε ὅλου γένους θάνατον.[6]

In luoghi di questo genere Marco Aurelio, a modo suo e in una dimensione anche più "filosofica" e universale, a ben vedere non fa altro che invitare a passare in rassegna le tombe,[7] proprio come Teofilatto Simo-

[6] Cfr. III 3, 1-5; IV 32, 1-4; 33, 1-2; 48, 1-2; VII 6; VIII 5, 1; 37; X 31, 1-3; XII 27, 1-2. Giustamente Tissoni coglie una precisa corrispondenza tra l'immagine del fumo cui sono paragonati il dolore e il piacere umano in X 31, 3; XII 27, 1; 33, 2 e quanto si legge al v. 8 dell'epigramma; ma in tali passi saranno state prima di tutto le rassegne dei morti ad attirare l'attenzione dell'epigrammatista.

[7] È vero che nei luoghi di Marco Aurelio non compaiono mai né τάφος né θάπτω,

catta. Dunque l'epigrammatista solo in apparenza contro il dolore «propone un rimedio […] affatto diverso»;[8] in realtà questo rimedio è, e vuol essere, formalmente diverso ma nella sostanza identico a quello suggerito dall'epistolografo. O meglio, da Platone, perché è a lui che egli attribuisce l'esortazione nella lettera fittizia. Se l'epigramma è di Areta, e se, come ritengo tutt'altro che arbitrario, si può inoltre ipotizzare che egli l'abbia composto perché facesse da suggello alla copia-edizione da lui curata o commissionata sulla base di un vecchio codice «del tutto a pezzi» alla quale accenna con ostentato orgoglio nella famosa lettera a Demetrio, metropolita di Eraclea,[9] non sarà troppo azzardato neppure supporre che l'erudito bizantino nei suoi versi abbia voluto dare voce allo stesso Marco Aurelio (ovvero, ma non cambierebbe molto, al suo prezioso e «beato» libro[10]) suggerendo, attraverso l'allusione al testo di Teofilatto, che l'autore, o il libro stesso, intenda indicare nelle riflessioni dell'imperatore filosofo lo strumento migliore e più efficace per mettere in atto un suggerimento di Platone tanto utile per affrontare le prove dell'esistenza. Sarebbe una presentazione (o un'autopresentazione) certamente ambiziosa dell'opera di Marco Aurelio, saldamente collocata nell'ambito della tradizione platonica,[11] almeno per uno dei suoi aspetti più vistosi e qualificanti,[12] ma non certo eccessiva rispetto agli eccezionali meriti che Areta le attribuisce nella summenzionata lettera di accompagnamento: libro di

ma l'idea della sepoltura e della tomba è ben presente per esempio nel μνήμασιν di VIII 31, 3, nell'ἐξήνεγκαν e nell'ἐξηνέχθησαν di IV 50, 3 nonché – forse nel modo più efficace e più consono allo stile di Marco Aurelio, che ha nella frase senza verbo una delle cifre più caratteristiche e funzionali ai fini dell'opera – nella lunga serie di sequenze nominativo-accusativo di VIII 25, 1 dove un verbo che significhi «dare sepoltura», «accompagnare alla tomba» è più volte chiaramente sottinteso (Λούκιλλα Οὐῆρον, εἶτα Λούκιλλα, κτλ., «Lucilla ha dato sepoltura a Vero, poi è toccato a Lucilla», etc.).

[8] Cfr. Tissoni, *Gli epigrammi*, cit., p. 300.

[9] Arethae *Scripta minora*. Recensuit L. G. Westerink, I, Leipzig 1968, p. 305.

[10] Vd., in questo stesso numero, E. Magnelli, *infra*, pp. 189-190.

[11] Corretta o no che possa apparire, sarebbe una posizione né eccentrica né isolata nella storiografia filosofica: basti pensare (cito un solo esempio, quasi a caso) alla qualifica di «platonisierende Stoiker» che E. Zeller riserva agli stoici di età imperiale (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 2, *Die Nacharistotelische Philosophie*, Leipzig 1923[5], p. 254).

[12] L'interesse di Areta per Platone è ben noto: cfr. p. es. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, pp. 213-216; N. G. Wilson, *Filologi bizantini*, trad. it. Napoli 1990, in particolare pp. 204-207 e 217.

straordinaria utilità dal punto di vista morale,[13] anche per un cristiano, di quelli che la stessa causa prima del bene, Dio, ha voluto che fossero a disposizione di tutti, e nei quali pertanto si esalta in modo particolare la benemerita opera di copisti e filologi.

Guido Cortassa

[13] E dunque, per un intellettuale bizantino, in posseso della dote principe per raccomandarsi alla lettura: cfr., tra l'altro, G. Cavallo, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» (*XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten* I/2) 31/2, 1981, pp. 396-397; E. V. Maltese, *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, «Humanitas» n.s. 58/1, 2003 (*Bisanzio tra storia e letteratura*), pp. 140-164.

Addendum euripideum alla teicoscopia di *Phoe.* 99-155: Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina

La recente edizione degli *scholia* metrici di Demetrio Triclinio alla triade bizantina dei drammi di Euripide[1] curata da Lorena de Faveri permette di riflettere ancora sulla strutturazione scenica e poetica del passaggio in questione delle *Fenicie* (teicoscopia di primo episodio), anche sulla base dell'esegesi medioevale del testo.[2] Le differenze più evidenti ri-

[1] L. de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien zur byzantinischen Trias des Euripides*, Stuttgart-Weimar 2002: si tratta naturalmente delle annotazioni metriche a *Ecuba, Oreste, Fenicie*, opportunamente ripubblicate in seguito alla ricognizione di tutti i manoscritti, in particolare di quello principale. L'editrice spiega infatti nel *Vorwort* (p. 9) che «Eine Neuausgabe der metrischen Scholien des Triklinius zur euripideischen Trias ist geboten, da die immer noch maßgebliche Ausgabe von Wilhelm Dindorf aus dem Jahre 1863 nicht auf dem uns erhaltenen Autograph des Triklinius, dem cod. Ang. gr. 14, sondern auf einer späten unzuverlässigen Abschrift beruht. Im Jahre 1913 veröffentlichte Wagenvoort immerhin eine Kollation des Codex Angelicus gegen Dindorf, aufgrund derer die Fehlerhaftigkeit und Lückenhaftigkeit des Dindorfschen Textes evident wurde». Ma questa edizione risponde anche a un preciso (e annoso) auspicio degli studiosi di *scholia* bizantini: a proposito di teorie sull'unicità della paternità tricliniana di annotazioni ad Aristofane (ma soprattutto a Euripide), già Ole Langwitz Smith nel 1977 aveva osservato «that such a work fall outside the scope of the present prolegomena since the Triclinian commentary in Angel. 14 seriously needs a fresch and thorough edition and investigation» (*Scholia metrica anonyma in Euripidis Hecubam, Orestem, Phoenissas*, ed. by O. L. Smith, Copenhagen 1977, p. XV). Nell'edizione di de Faveri è presente duplice riproduzione fotografica dell'esemplare principale, ossia il manoscritto Angelicus 14 di Roma (pp. 238 s.); se ne possono osservare tre *specimina* anche in A. Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana 1957, *Plates* V, VII, IX, in calce al volume, ma soprattutto in B. Schartau, *Observations on the Activities of the Byzantine Grammarians of the Palaeologian Era: II. The Impact of Thomas Magistros's Introductory Matter (Vita, ὑπόθεσις) to the Euripidean Triad*, Copenhague 1973, pp. 95-103. Molto utile la scheda bibliografica del volume di de Faveri che ha redatto A. Tessier in «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 336 sg.

[2] La presente nota non è che integrazione e prosieguo del contributo *Cenni figurativi tra parola e immagine. Forme della percezione visiva in Eur. Phoe. 99-155*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica "Augusto Ro-

spetto a quanto già esaminato in precedenza emergono in modo emblematico a partire dalla quinta strofe della scena, ai vv. 127-130 del dramma. Demetrio Triclinio descrive diffusamente lo schema metrico, che costituisce ulteriore variante di quelli presentati dalla tradizione scoliastica; secondo il testo dell'antica edizione di Valckenaer a questo punto si dovrebbe leggere:

Ἒ ἔ ὡς γαῦρος ὡς φοβερὸς
εἰσιδεῖν, γίγαντι
γηγενέτᾳ προσόμοιος,
ἀστερωπὸς ἐν γραφαῖσιν,
οὐχὶ πρόσφορος ἀμερίῳ γέννᾳ.[3]

stagni" dell'Università degli Studi di Torino», 2002, pp. 97-118: in esso era principalmente analizzata la struttura metrica della quinta strofe della scena di teicoscopia (i vv. lirici 127-130, cantati da Antigone). A integrazione bibliografica si veda il rapidissimo (ma pregnante) giudizio sulle *Fenicie* in J. Morwood, *The plays of Euripides*, London 2002, pp. 60-63.

[3] Euripidis tragoedia *Phoenissae*, interpretationem addidit H. Grotii; graeca castigavit e mstis, atque adnotationibus instruxit; scholia subiecit L. C. Valckenaer, Lugduni Batavorum 1749, p. 15. Si dà questo riferimento (al posto di uno più aggiornato) poiché la disposizione degli *stichoi* da parte di Valckenaer (in seguito immancabilmente modificata dagli editori sulla base di altre esegesi metrico-strofiche) è la stessa leggibile sull'esemplare di Demetrio Triclinio, come si intende dalla trascrizione di de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., p. 196; per le altre disposizioni cfr. Curnis, *Cenni figurativi*, cit., pp. 102, 106, 108. Nella recensione al volume di de Faveri, Tessier ha sintetizzato la storia della ricezione degli *scholia* alla triade bizantina, a partire dall'*editio princeps* curata da Arsenio di Monemvasia (Venetiis 1534): «la prima edizione della scoliastica euripidea, opera di Arsenio di Monemvasia / Aristobulo Apostolis (Venezia 1534, presso Lucantonio Giunta), che contiene anche i nostri *metrika*, riposava non su T (pure, all'epoca verisimilmente a Venezia, in possesso del cugino di Aristobulo, Giorgio Conte di Corinto), ma su un apografo (?) mutilo (ultimo scolio metrico è quello a *Phoen*. 834). Ugualmente inaffidabili tutte le edizioni successive, sino all'ultima di W. Dindorf […], che ripropongono la vulgata arseniana ulteriormente interpolata su un esemplare del XVI sec., il Barocciano 74 (utilizzato per primo da J. King, 1726), anch'esso privo degli scolii metrici da *Phoen.* 1539 (a questa assai complessa vicenda editoriale almeno un cenno da parte della de F. non sarebbe forse stato superfluo)» (Tessier, scheda, cit., p. 336). Il ms. Oxford, Barocci 74 è un prodotto che risale probabilmente agli inizi del sec. XVI, e che più probabilmente ancora deriva dall'area veneta: esso contiene testo e relativi *scholia* metrici della triade euripidea, più altre annotazioni eterogenee al testo del *Prometeo* di Eschilo (il tutto aggiunto però da mano differente). La stretta relazione con l'area veneta di questo codice (a partire almeno dalle aggiunte) sarebbe confermata da un'osservazione di Turyn, che ha notato come il commento eschileo sia fedelmente trascritto dal Paris. gr. 2070, di mano dello stesso Arsenio (cfr. A.

E Demetrio Triclinio annota:

> ἕ ἕ. ὡς γαῦρος· ἡ ε΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ ε΄. τὸ α΄ ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάττονος δίμετρον ὑπερκατάληκτον[4] ἐξ ἰωνικοῦ. παίωνος β΄ καὶ συλλαβῆς. τὸ β΄ τροχαικὸν ἰθυφαλλικόν. τὸ γ΄ δακτυλικὸν τρίμετρον καταληκτικὸν εἰς δισύλλαβον. τὸ δ΄ τροχαικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον. τὸ ε΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον· εἰ δὲ βούλει, προσοδιακὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον. ἐξ ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος χοριάμβου καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Per la disponibilità di un quadro sinottico delle testimonianze scoliastiche già analizzate, si confronti il testo dei *codices* Bodl. Barocci 120[5] da un lato, con quello dei Parmensis 152 e Mutinensis α. U. 9, 22 dall'altro:[6] si otterrà un utile *specimen* di collazione di due grandi versanti della tradizione metricologica e colometrica (uno di testimoni indubbiamente avvicinabili grazie a legami di parentela tra manoscritti, l'altro ritenuto di impostazione completamente differente).[7]

Turyn, *The Manuscript Tradition of the Tragedies of Aeschylus*, New York City 1943, p. 21; Schartau, *Observations*, cit., pp. 70 sg., 81 sg.). La presente disamina sarà incentrata per buona parte su di un altro manoscritto Bodleianus (d'ora in poi B), contenente le annotazioni metriche alla triade: il Barocci 120 (per cui si veda Schartau, *ibid*., pp. 81 sg.).

[4] Sulla denominazione di metro ὑπερκατάληκτον, si vedano Ephaest. 4 e J. M. van Ophuijsen, *Hephaestion on Metre*, Leiden 1987, pp. 58 sg., 61.

[5] Su questo codice si diffonde Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition*, cit., p. 98, fornendone sommaria bibliografia e descrizione, e siglandolo Xa: notando la presenza di una lettera di Teodoro Moscopulo, che si legge anche nel codice Bodleianus Libr. Auct. F. 3. 25 (X degli apparati di Turyn), oltre alla presenza di una vita euripidea, *argumenta* e *scholia* dello stesso Moscopulo, Turyn osservò che «It seems that Xa is closely related to X as is indicated by the presence of the same letter of Moschopulus in both mss.». Per il regesto dei numerosi *codices* Barocci che contengono trascrizioni recenziori dei drammi di Euripide, cfr. sempre Turyn, *ibid.*, pp. 209 n. 200, 210.

[6] Questa tabella, così come le successive, trascrive il testo degli *scholia* secondo le edizioni indicate, modificando a volte la punteggiatura (nel caso di punti al posto di semplici virgole o viceversa) per rendere più facile la lettura e la separazione della descrizione di *cola*; nel caso del testo di Matthiae si è provveduto a inserire gli apici dopo ogni numerale, assenti nel testo originale, per coerenza grafica rispetto alle altre versioni. Il confronto di *scholia* con il testimone P (ossia il *codex* Parmensis della redazione differente e anonima) è reso possibile in seguito alla *Appendix* di Smith, *Scholia metrica anonyma*, cit., pp. 59 sg., in cui è riportata la colometria di *Prologo* e scena di teicoscopia.

[7] Ma nonostante struttura e contenuti così lontani, Smith ipotizzò che anche l'autore della recensione metricologica detta 'di Parma e di Modena' (dai codici di *recensio* del materiale), fosse lo stesso Demetrio Triclinio (O. L. Smith, *Two Manuscripts*

Bodleianus
Ε Ε ΩΣ ΓΑΥΡΟΣ. ἡ Ε αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ Ε. Τὸ Α ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάττονος δίμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάττονος, παίωνος Β καὶ συλλαβῆς. τὸ Β τροχαικὸν ἰθυφαλλικόν. τὸ Γ δακτυλικὸν τρίμετρον ἀκατάληκτον. τὸ Δ τροχαικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον. τὸ Ε ἀναπαιστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον. εἰ δὲ βούλει, προσῳδιακὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον ἐξ ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος καὶ χοριάμβου καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[8]

Parmensis – Mutinensis
τὸ θ΄ τετράμετρον καταληκτικὸν ἐξ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάσσονος,[9] παίωνος β΄, διιάμβου καὶ ἀμφιβράχεος, τὸ ι΄ τρίμετρον ἀκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, παίωνος γ΄ καὶ διτροχαίου. τὸ ια΄ ἀσυνάρτητον ἐκ τροχαϊκοῦ διμέτρου ἀκαταλήκτου καὶ ἀναπαιστικοῦ διμέτρου βραχυκαταλήκτου.[10]

Oltre al confronto con la descrizione metrica del *codex* Angelicus, spicca in cima all'annotazione di Demetrio Triclinio la precisazione ἡμέτερον (che de Faveri riporta sempre tra parentesi in calce alla rispettiva sede), con cui il filologo rivendica a sé l'originalità del contributo.[11] Per le parti

identified as one Parma 154 + Par. gr. 2821, «Mnemosyne» S. IV, 27, 1974, pp. 414 sg.). A ragion veduta Tessier ha sintetizzato che «In realtà, a prescindere dal contenitore comune, che può aver assemblato testi di provenienza non omogenea, vi sono tra le due serie di scolî differenze terminologiche e strutturali molto marcate […], tali da far concludere che se il commentario metrico euripideo è di Triclinio, esso va comunque posto prima del suo approccio con Eliodoro. Vi è inoltre la difficoltà di porre in relazione un approccio al testo tragico del tutto ignaro della responsione con gli interventi tricliniani nel Laurenziano di Euripide successivi alla prima fase (quella che viene trascritta in P), che tale struttura cominciano, sia pur tentativamente, a reintrodurre» (A. Tessier, *Demetrio Triclinio (ri)scopre la responsione*, in *La colometria antica dei testi poetici greci*, a c. di B. Gentili e F. Perusino, Pisa-Roma 1999, p. 39).

[8] Euripidis *Tragoediae et fragmenta*, rec., interpret. lat. corr., scholia graeca e codd. manuss. partim suppl. partim emen. A. Matthiae, V, Lipsiae 1818, p. 38. La silloge degli altri scoli (*Scholia in Euripidem*, coll. rec. ed. E. Schwartz, I, Berolini 1887, pp. 266 sg.) non riporta *ad locum* alcuna osservazione metrica.

[9] L'individuazione dello *ionico a minore* si trasforma in giuntura analitica che ritorna puntualmente nelle descrizioni di P (rispetto all'altro canale dell'informazione metrica la clausola di *colon* è ora intesa come anfibraco).

[10] Smith, *Scholia metrica anonyma*, cit., pp. 25-27 per la scansione completa dei vv. 103-201. Anche de Faveri ricorda (p. 12) gli *Handschriften der Parma-Modena Rezension*. Risulta invece errato il confronto proposto per la stessa strofe in Curnis, *Cenni figurativi*, cit., p. 106, dove la descrizione tratta da P va riferita alla nona strofe (e non alla quinta).

[11] Su queste annotazioni «with an additional indication», cfr. la classificazione di Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition*, cit., p. 41.

recitate in trimetri giambici pare infatti che lo stesso Triclinio abbia trascritto osservazioni (probabilmente di natura scoliastica) altrui, specie a proposito della quantità sillabica dei piedi giambici; l'analisi dei gruppi strofici della scena di teicoscopia (ossia i versi lirici cantati da Antigone) reca sempre la specificazione del pronome personale. Il Bodleianus Barocci è un esemplare *recentior* del testo di Euripide, databile al 1320-1330, mentre il codice principale degli *scholia* di Demetrio Triclinio, l'Angelicus gr. 14 (T nell'apparato di de Faveri, T^t nelle edizioni delle *Phoenissae* di Mastronarde)[12] è fatto risalire a 1300-1325.[13] Per quanto attiene alle notazioni metriche, va innanzitutto ricordato che l'esemplare Bodleianus riserva la sua attenzione esclusivamente alle parti liriche (dunque ai soli versi di Antigone, in questa scena di teicoscopia), ignorando le precisazioni sulla natura dei trimetri giambici.[14] In base alle scarse differenze redazionali che Angelicus e Bodleianus presentano, limitatamente alla descrizione metrica riportata, è possibile intuire che il modello di commento critico sia costituito appunto dall'Angelicus, rifluito anche nei margini di altri esemplari dell'opera, oppure in copie espressamente dedicate alla trascrizione degli *scholia* metrici. Il codice Urbinate gr. 142 della Biblioteca Apostolica Vaticana (Ta, che contiene gli stessi *scholia* ed è stato utilizzato da de Faveri ogni qualvolta T risultasse illeggibile) è stato infatti vergato tra gli anni 1340-1350, e quindi non costituisce più un possibile punto intermedio tra esemplare originale e successive rielaborazioni delle annotazioni metriche alle *Fenicie*. Confezionato invece nello stesso lasso di tempo è il manufatto Vaticano gr. 51, datato agli anni 1320-1325 (siglato Zb da de Faveri), ma che nei luoghi considerati non presenta varianti significative.

Il confronto di esegesi metrica può quindi essere esteso all'intera scena della teicoscopia, tenuto conto del fatto che il testimone Bodleianus col-

[12] de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., pp. 11 sg.; Euripidis *Phoenissae*, ed. D. J. Mastronarde, Lipsiae 1988, p. XLV; Euripides, *Phoenissae*, ed. with introduction and commentary by D. J. Mastronarde, Cambridge 1999[3] (1994), p. 57 (nella stessa pagina è anche l'elenco dei '*Thomano-Triclinian' manuscripts*).

[13] de Faveri però si premura di notificare l'esistenza importante di un ulteriore testimone, contenente abbozzi preparatori delle osservazioni metriche (*Prototriklinische Metrica*, come poco oltre li definisce): «Nebendem Scholientext gibt die vorliegende Ausgabe auch die metrischen Kurzangaben sowie die metrischen Zeichen des Angelicus […]. Die drei verschiedenen Stadien der Eintragungen des Triklinius im Ang. gr. 13 sind durch folgenden Siglen gekennzeichnet: Tr1 […] Tr2 […] Tr3» (*Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., pp. 9 sg.).

[14] Che sono invece assai diffuse nell'Angelicus 14 (ancorché limitate a notazione di quantità sillabica, di presenza della *parágraphos*: cfr. de Faveri, *ibid.*, pp. 87-91 *passim*).

lazionato da King e pubblicato da Matthiae riporta *scholia* affatto eterogenei (che denunciano provenienza diversa del materiale presente), in cui la disamina metrica non è regolare: oltre ad annotazioni sparse,[15] dopo osservazioni esegetiche di carattere esplicativo o erudito, viene descritta la struttura delle singole strofi. Nel relativo testo di Demetrio Triclinio de Faveri stampa la descrizione alternativa del quinto *colon* quale, εἰ δὲ βούλει, προσοδιακὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον. ἐξ ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος χοριάμβου καὶ σπονδείου; è però necessario interpungere con virgola dopo il termine μείζονος (non già con punto dopo βραχυκατάληκτον), altrimenti non si comprende la progressione descrittiva rispetto al successivo χοριάμβου: non a caso il Bodleianus riporta una variante, con la congiunzione καὶ χοριάμβου. Ed è possibile che tale aggiunta dell'apografo sia stata dettata da medesima esigenza di *distinctio*: soltanto nel caso della precedente strofe infatti la clausola contemplava i due καί correlati (ἐκ χοριάμβου καὶ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάττονος καὶ συλλαβῆς), come viene restaurato nell'apografo anche per la quinta strofe. L'assenza della congiunzione in T non pare però difficoltosa, in particolare se si pone tale *facies* descrittiva a confronto con la redazione del Parmensis P. A proposito di altra scansione la giustapposizione di più di due membri non necessariamente esige il nesso coordinante, come nel caso dei vv. 175 sg., definiti ὅμοιον βραχυκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, ἐπιτρίτου γ΄, χοριάμβου καὶ τροχαίου. Ma se si volesse ritrovare un'analogia tra i due commenti metrici, sarebbe assai più sostanziale il riscontro dell'ultima parte della quinta strofe come ἀσυνάρτητον ἐκ τροχαϊκοῦ διμέτρου ἀκαταλήκτου καὶ ἀναπαιστικοῦ διμέτρου βραχυκαταλήκτου, in quanto al *colon* si aggiunge (secondo scansione eteroclita) anche il problematico nesso ἐν γραφαῖσιν.[16] Si ritrova dunque, agglutinato a segmento diverso, il ritmo di dimetro anapestico che sorregge la descrizione

[15] Come per esempio all'altezza dei vv. 105-107 si legge Κατὰ περικοπὴν ἴαμβοι γ΄, εἶτα παράγραφος (Matthiae, Euripidis *Tragoediae et fragmenta*, cit., V, p. 31).

[16] Considerato da alcuni editori manchevole della particella comparativa. Il contributo ecdotico di Mastronarde prescinde al riguardo dalla discussione metricologica antica, in quanto modifica il testo tràdito e propone un'integrazione a v. 129 con aggiunta di ὡς nel paragone tra Ippomedonte e i giganti raffigurati nelle pitture antiche (Diggle propone piuttosto ὥσπερ). Naturalmente le integrazioni modificano estensione e scansione di questo e del verso successivo, contraddicendo il valore degli *scholia* metrici (sebbene vada ricordato che l'aggiunta di ὡς proposta da Mastronarde rende il v. 129 più vicino a un trimetro dattilico, come indicato dagli *scholia*; lo studioso stesso però classifica il verso, in base al suo restauro, come *hypod lec*). L'inserzione di una particella comparativa ha punto di forza in un *locus similis* eschileo (*Ag*. 241): il sintagma ὡς ἐν γραφαῖς.

iniziale in T:[17] questo tipo di struttura a confronto rende il carattere determinante dei contenuti inerenti alla quinta strofe della scena (e della relativa unanimità di lezione testuale). Nel complesso esso potrebbe inoltre far supporre che alla base delle due annotazioni vi sia forse una duplicità di concezione metricologica, originata però da diversa disposizione grafica degli στίχοι, ossia alterità di *distinctio* dei *cola* metrici.[18] L'inizio della strofe (v. 127) viene del resto interpretato sui due versanti esegetici in maniera parzialmente analoga: τὸ α΄ ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάττονος δίμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἰωνικοῦ. παίωνος β΄ καὶ συλλαβῆς secondo Demetrio Triclinio, τετράμετρον καταληκτικὸν ἐξ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάσσονος, παίωνος β΄ secondo il redattore di P. Ionico a minore e peone secondo compongono quindi una giuntura che ritorna in entrambe le descrizioni, anche se la clausola diverge.[19]

Risalendo all'inizio della scena di teicoscopia, ossia al punto in cui si dipana l'ordinata alternanza di versi recitati e di brani lirici, si ritrovano probabilmente anche le origini di differenza dell'analisi metrica. Con i vv. 103-105:

> ὄρεγέ νυν ὄρεγε γεραιὰν νέᾳ
> χεῖρ᾽ ἀπὸ χλιμάκων
> ποδὸς ἴχνος ἐπαντέλλων. (ed. Mastronarde)[20]

[17] Poiché in un primo tempo οὐχὶ πρόσφορος ἀμερίῳ γέννᾳ viene descritto come – ⏑ ⏑ : ⏑ ⏑ – : ⏑ ⏑ – : – –; quindi, in alternativa succedanea (*se si vuole…*), come – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ : – ⏑ ⏑ – : – – .

[18] Con questo non si intende affatto suggerire che le due descrizioni scoliastiche presuppongano due manoscritti in cui la disposizione dei versi variasse sensibilmente, e dall'esegesi dei quali esse abbiano rispettivamente preso avvio; è piuttosto probabile che all'origine vi sia un solo esemplare antico (e naturalmente in *scriptio continua*), su cui si sia esercitata la competenza metrica di Demetrio Triclinio e dell'anonimo scoliaste di P. Si tenga conto, al proposito, che anche l'Angelicus T non rappresenta un prodotto unitario, bensì una ricucitura di parti recenziori aggiunte a quelle originarie del volume che conteneva la triade euripidea; è unione disomogenea di pagine trascritte da Demetrio Triclinio e di altre non sue; per una descrizione dettagliata cfr. ancora Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition*, cit., pp. 23-32. Sulla particolarità della metrica delle *Fenicie* si veda O. Panagl, *Die "dithyrambischen Stasima" des Euripides. Untersuchungen zur Komposition und Erzähltechnik*, Wien 1971, pp. 165 sgg.

[19] La notazione di anfibraco di P è un esempio delle *differenze terminologiche* a cui accenna Tessier (*Demetrio Triclinio (ri)scopre la responsione*, cit., p. 39). Ancor più appariscente l'avvertenza ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος, che sigla la descrizione di ogni strofe in T, ma non compare mai in P.

[20] Che peraltro così classifica metricamente i versi: «2 dochm - dochm - an, sp» (Euripides', *Phoenissae*, cit., p. 174).

Angelicus
ἡμέτερον. τὰ τοιαῦτα εἴδη καλεῖται, ὡς εἴρηται, ἀνομοιόστροφα κυρίως, διὰ τὸ μὴ εἶναι κατὰ σχέσιν· καὶ εἰσὶ τῆς παρούσης στροφῆς τὰ κῶλα γ΄. τὸ α΄ παιωνικὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον, ἐκ παιώνων τετάρτων δύο καὶ σπονδείου. τὸ β΄ ἀντισπαστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον, ἐξ ἀντισπάστου καὶ διϊάμβου, γλυκώνειον. τὸ γ΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον· ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[21]

Bodleianus
τὰ τοιαῦτα εἴδη καλεῖται, ὡς εἴρηται, ἀνομοιόστροφα κυρίως, διὰ τὸ μὴ εἶναι κατὰ σχέσιν· καὶ εἰσὶ τῆς παρούσης στροφῆς τὰ κῶλα γ΄. τὸ α΄ παιωνικὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον, ἐκ παιώνων τετάρτων δύο καὶ σπονδείου. τὸ β΄ ἀντισπαστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον, γλυκώνειον ἐξ ἀντισπάστου καὶ διϊάμβου. τὸ γ΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον· ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[22]

Parmensis - Mutinensis
συστήματα ἀμοιβαῖα ὧν τὰ μὲν τοῦ παιδαγωγοῦ κῶλα ἰαμβικὰ τρίμετρά ἐστιν ἀκατάληκτα, τὰ δὲ τῆς Ἀντιγόνης ἰαμβικὰ καὶ συστηματικά. τὸ μὲν α΄ τετράμετρον καταληκτικὸν ἐκ παίωνος δ΄, προκελευσματικοῦ, ἐπιτρίτου γ΄ καὶ δακτύλου, τὸ β΄ τρίμετρον ἀκατάληκτον.[23]

Si potrebbe ipotizzare che, contenendo praticamente la stessa redazione di *scholia*, il Bodleianus sia stato copiato dall'Angelicus? Oppure va supposta una fonte comune a entrambi? Il problema del modello di T si potrebbe dunque porre in relazione a quello del modello del Bodleianus; e

[21] de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., p. 88: il testo è riportato con modifiche della punteggiatura e distinzione di semplici punti fermi con virgole, oppure con punti in alto.
[22] Matthiae, Euripidis *Tragoediae et fragmenta*, cit., V, p. 31; all'inizio della nota l'editore di Leipzig stampa, per evidente refuso, ἀνομοιόστοφα. Quella dell'intera nota in Matthiae è però versione modificata dall'editore *princeps*, ossia King, al posto di diversa disposizione delle parole nel manoscritto: τὸ β΄ ἀντισπαστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον, ἐξ ἀντισπάστου καὶ διϊάμβου. τὸ γ΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον γλυκώνειον βραχυκατάληκτον. Grazie al confronto con il testo critico dello schema di Demetrio Triclinio è ora possibile evitare il ricorso alla correzione di King, per ristabilire piuttosto lo stesso testo leggibile nell'edizione di de Faveri. Risulta invece plausibile spiegare la posposizione di γλυκώνειον nel Bodleianus quale errata interpretazione della sequenza γλυκώνειον. τὸ γ΄, intesa tutta riferita al terzo *colon*: a questo punto la definizione di gliconeo poteva anche essere ripresa in seguito (specie da parte di un copista che naturalmente conoscesse molto bene il greco e le sue proprietà stilistiche, ma non i contenuti delle definizioni metriche che ricopiava; e per rimarcare il possibile rapporto di filiazione di un codice nei confronti dell'altro, sarà determinante ricordare che dalle annotazioni metriche *autografe* – siglate Tr^3 da de Faveri – si passa a *copia* anonima del testo). I termini che definiscono il gliconeo sono esattamente quelli di Ephest. 10, 2.
[23] Smith, *Scholia metrica anonyma*, cit., p. 25.

a proposito di Xa (Barocci 120) Turyn era stato alquanto assertivo nel considerare la parentela di Xa e X (altro *codex* Bodleianus) sulla base della presenza di una lettera di Moscopulo, stabilendo anche che «As a reserve witness, in case of disagreement between X and Xa, we shall use Xb».[24] In realtà andrà tenuto conto del serrato confronto di *scholia* triclinianiani, al fine di stabilire un rapporto di parentela più complesso rispetto a quello di un unico precedente esemplare. Per quanto concerne la rispettiva qualità interpretativa dei due regesti di annotazioni metriche, non si può non osservare, oltre alla diversa terminologia, anche un interesse diverso nel ricercare l'entità poetica delle sezioni prese in esame; Demetrio Triclinio introduce infatti i *marginalia* della scena di teicoscopia premettendo che τὰ τοιαῦτα εἴδη καλεῖται, ὡς εἴρηται, ἀνομοιόστροφα κυρίως, διὰ τὸ μὴ εἶναι κατὰ σχέσιν. Nel riscontrare l'assenza di σχέσις, il filologo denuncia implicitamente uno degli interessi della propria indagine, e giustifica la mancanza di responsione osservando la non uniforme estensione delle varie στροφαί. Ma non si tratta soltanto di un procedimento empirico, poiché Demetrio si premura di inserire l'inciso ὡς εἴρηται prima dell'etichetta ἀνομοιόστροφα: è rimando, cursorio e minimo (ma forse non poco circostanziato), alla tradizione di Efestione (Περὶ ποιημάτων 5, 3).[25] Al contrario il redattore della *Parma-Modena Rezension* esamina i versi da tutt'altro punto di vista; egli non si preoccupa delle strofi, della loro suddivisione, della numerazione, bensì del fatto che all'interno del dialogo sia presente una suddivisione netta tra i *cola*, a seconda della *persona loquens*. Già il metricologo antico aveva quindi annotato la cifra strutturale determinante della scena di teicoscopia, che autenticamente caratterizza il *duetto* vecchio-fanciulla: al primo sono sempre destinate parti recitate (κῶλα ἰαμβικὰ τρίμετρα), alla seconda per lo più parti liriche (ἰαμβικὰ καὶ συστηματικά). Il complesso stesso sarebbe formato di συστηματικὰ ἀμοιβαῖα, ossia un insieme *sistematico* di accordi che si rispondono e integrano tra loro. A questo punto è dato dunque osservare un primo segnale di sintonia terminologica, poiché quella di

[24] Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition*, cit., p. 98. Per X (Bodl. Auct. F 3, 25), testimone della recensione del Moscopulo, cfr. la bibliografia e la ricca descrizione *ibidem*, pp. 42 sg.

[25] Anche nelle sezioni in cui non è possibile ricostruirla, come nel quadro complessivo della scena di teicoscopia, Demetrio si preoccupa della responsione strofica, in quanto va alla ricerca di un ordinamento ritmico del testo originale; in proposito Tessier ha puntualmente osservato che «ricostruire la responsione nei testi tragici significa ritrovare ciò che in essi era *ab origine* presente, ma di cui ignoriamo nel dettaglio tanto articolazioni formali che libertà eventualmente consentite dall'esecuzione musicale» (Tessier, *Demetrio Triclinio (ri)scopre la responsione*, cit., p. 32).

ἀνομοιόστροφα e ἀμοιβαῖα non è, in realtà, coppia oppositiva: nel luogo citato di Efestione la definizione dei primi ricomprende lessicalmente i secondi.

> Ἀνομοιόστροφα δέ ἐστιν, ὅσα πάντως διαιρεῖται ἢ κατὰ πρόσωπον ἀμοιβαῖον ἢ χοροῦ πρὸς ὑποκριτὴν ἀπόκρισιν ἢ κατὰ ἐφύμνιον ἢ κατὰ ἐπῳδὸν ἢ κατ᾽ ἄλλο τι ἀναφώνημα. διαιρεῖται δὲ ἤτοι εἰς δύο ἢ εἰς πλείω· ἐὰν μὲν οὖν εἰς δύο διαιρεθῇ, καλεῖται ἑτερόστροφον, ἐὰν δὲ εἰς πλείονα, ἀλλοιόστροφον.

Appare comunque evidente che i due testi siano mossi da 'intenti di ricerca' del tutto diversificati, e non possano neppure essere intesi quali stadi intermedi del lavoro di un medesimo studioso, come si è ipotizzato per conciliare l'attribuzione delle annotazioni di Parma con il lavoro di Demetrio Triclinio.[26]

Angelicus
ἡμέτερον· ἡ β΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ γ΄. τὸ α΄ ἀντισπαστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον Γλυκώνειον, ἐξ ἀντισπάστου καὶ ἐπιτρίτου πρώτου. τὸ β΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον. τὸ γ΄ τροχαικὸν πενθημιμερὲς τοῦ πρώτου ποδὸς χορείου· εἰ δὲ βούλει, παιωνικὸν ἡμιόλιον, ἐκ παίωνος δ΄ καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[27]

Bodleianus
Ἡ β΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ γ΄. τὸ α΄ ἀντισπαστικὸν δίμετρον ἀκατάληκτον Γλυκώνειον, ἐξ ἀντισπάστου καὶ ἐπιτρίτου α΄. τὸ β΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον. τὸ γ΄ τροχαϊκὸν πενθημιμερές, τοῦ α΄ ποδὸς χορείου. εἰ δὲ βούλει, παιωνικὸν ἡμιόλιον, ἐκ παίωνος δ΄ καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[28]

Parmensis - Mutinensis
τὸ γ΄ τρίμετρον καταληκτικὸν ἐξ ἀντισπάστου, ἐπιτρίτου α΄ καὶ ἀναπαίστου. τὸ δ΄ τρίμετρον ἀκατάληκτον ἐκ παίωνος γ΄, παίωνος β΄ καὶ ἐπιτρίτου α΄.

A prescindere dalla definizione sicura dei rapporti tra Angelicus e Bodleianus, le prime due redazioni parrebbero nel complesso sorta di inte-

[26] Si tratta della posizione di Smith, «che vi isolava uno stadio d'indagine del bizantino precedente la fase del lavoro metrico su Euripide in L (Laur. plut. XXXII, 2)» (Tessier, scheda, cit., p. 337). Ma ha visto giusto Tessier, nell'indicare in regesti di simili *marginalia* un contenitore di più argomenti e materiali, e non necessariamente il metodico strumento di lavoro di un medesimo studioso.
[27] de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., p. 88.
[28] Matthiae, Euripidis *Tragoediae et fragmenta*, cit., V, p. 32.

grazione (analitica e suddivisa in raggruppamenti) della redazione di P. In quest'ultimo infatti si fa derivare il trimetro catalettico (di vv. 109 sg., ἰὼ πότνια παῖ Λατοῦς Ἑκάτα) da antispasto, epitrito primo e anapesto; allo stesso modo il verso viene scomposto in dimetro antispasto acataletto (gliconeo) dalla redazione dell'Angelicus (in TB l'isolamento dei termini, con relativo confine di *colon*, si arresta a Λατοῦς, poiché il segno di marca anapestica che segue, Ἑκάτα, rientra in un dimetro anapestico brachicataletto, Ἑκάτα κατάχαλκον). È quindi evidente come la disamina rimandi a rispettiva scansione della strofe, ossia faccia riferimento a *codices recentiores* in cui il testo così potesse essere disposto:

TB (Angelicus et Bodleianus)	P (Parmensis)
Ἰὼ πότνια παῖ Λατοῦς Ἑκάτα κατάχαλκον ἅπαν πεδίον ἀστράπτει.	Ἰὼ πότνια παῖ Λατοῦς· Ἑκάτα κατάχαλκον ἅπαν πεδίον ἀστράπτει.

Né si tratta di scomposizione alternativa di uno stesso στίχος, poiché, come appare ben visibile dalla suddivisione, le unioni implicano misura differenziata per ogni *colon*. A ben guardare la numerazione degli elementi descritti in P rispecchia infatti, con criterio progressivo, l'interesse per gli stessi versi (o aggregati di *cola*) racchiusi nelle στροφαί di redazione TB. Il verso lirico della *Modena-Parma Rezension* attira di per sé l'attenzione del metricista; in TB interessa invece definire la modalità con cui quegli stessi versi compongano strofi in successione. Per questo motivo le due tradizioni a confronto possono rappresentare il passaggio dalla trattazione antica (di marca efestionea e *descrittiva*) a quella più schiettamente tricliniana (di carattere *compositivo*, insito nella qualità del testo studiato). La meticolosità della descrizione caratterizza ancor più le recensioni tricliniane, ma con una differenza imprescindibile rispetto al versante di P. La deroga εἰ δὲ βούλει accompagna numerose definizioni, a indicare (anche più di una sola volta all'interno dello stesso aggregato strofico) composizione alternativa.[29]

[29] L'inciso si legge nel corso descrittivo dedicato alle strofi 2, 3 (*bis*), 4, 5, 7, 8, mentre il testo di P non presenta nulla di paragonabile: è più stringato, mira all'essenzialità, fa uso di un lessico tecnico-specialistico più esiguo. È possibile riscontrare anche un'altra differenza tra le due schedature, inerente al tipo di supporto scrittorio studiato: la recensione di TB parrebbe riferirsi ad autentica *edizione* della triade euripidea, corredata di segni diacritici e *distinctiones* simboliche tra le varie battute dialogiche (per tutti i gruppi strofici compare la dicitura finale ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος); la specificazione è del tutto assente in P, e forse non soltanto perché non interessi la disamina dei versi raccolti in sottoinsiemi omogenei (appunto le strofi).

Angelicus
ἡμέτερον· ἡ τρίτη αὕτη στροφή, κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ δακτυλικὸν πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει, χοριαμβικὸν ἡμιόλιον ἐκ χοριάμβου καὶ σπονδείου. τὸ β΄ παιωνικὸν δίμετρον καταληκτικὸν ἐκ παίωνος α΄ καὶ δακτύλου. τὸ γ΄ προσοδιακὸν τρίμετρον καταληκτικόν, ἐκ χοριάμβου, ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος καὶ κρητικοῦ. τὸ δ΄ δακτυλικὸν πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει, χοριαμβικὸν καθαρὸν ἡμιόλιον. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Bodleianus
ἡ τρίτη αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ δακτυλικὸν πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει, χοριαμβικὸν ἡμιόλιον ἐκ χοριάμβου καὶ σπονδείου. τὸ β΄ παιωνικὸν δίμετρον καταληκτικὸν ἐκ παίωνος α΄ καὶ δακτύλου. τὸ γ΄ προσῳδιακὸν τρίμετρον καταληκτικὸν ἐκ χοριάμβου, ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος καὶ κρητικοῦ. τὸ δ΄ δακτυλικὸν πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει, χοριαμβικὸν καθαρὸν ἡμιόλιον. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.[30]

Parmensis - Mutinensis
τὸ ε΄ τρίμετρον ὑπερκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, ἐπιτρίτου δ΄, ἐπιτρίτου γ΄ καὶ συλλαβῆς, τὸ ς΄ τετράμετρον ὑπερκατάληκτον ἐκ διιάμβου, παίωνος α΄, ἐπιτρίτου β΄, ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάσσονος καὶ συλλαβῆς.

Il primo verso della terza strofe (quinto complessivo, nelle disamine di P, ossia ἆρα πύλαι κλῄθροις χαλκόδετα τ᾽ ἔμβολα, v. 114 secondo le edizioni d'uso)[31] è definito in TB come *pentemimere dattilico*. Il confronto con una scansione di tipo diverso deve però aver suggerito a Demetrio Triclinio l'alternativa: εἰ δὲ βούλει, χοριαμβικὸν ἡμιόλιον ἐκ χοριάμβου καὶ σπονδείου (infatti in P il verso era stato classificato come τρίμετρον ὑπερκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, ἐπιτρίτου δ΄, ἐπιτρίτου γ΄ καὶ συλλαβῆς).

Nella definizione metrica del terzo *colon* strofico emerge una discrepanza formale che non andrà sottovalutata, ai fini di rintracciare concreti rapporti di parentela tra le redazioni dei codici e dei relativi apparati metrici: l'opposizione προσοδιακόν dell'Angelicus *vs*. προσῳδιακόν del Bodleianus delinea infatti una parziale corruzione della lezione più accurata, in un evidente transito da antigrafo ad apografo, e probabilmente per ipercorrettismo: sostituzione di ο con ω e aggiunta di ι sottoscritto – come se l'attributo fosse composto direttamente di προσῳδία – non ri-

[30] Matthiae, Euripidis *Tragoediae et fragmenta*, cit., V, pp. 33 sg.
[31] Chapouthier accettava nella sua edizione la correzione di Seidler κλῄθροις χαλκόδετ᾽ ἔμβολα (Euripide, V, *Hélène – Les Phéniciennes*, texte établi et traduit par H. Grégoire et L. Méridier, Paris 1973[3], p. 159), potendo così recuperare nello stesso v. 114 ancora una sillaba (fornita dal τε che segue immediatamente).

corrono soltanto nel commento alla terza strofe, ma si ripresentano in quello alla prima (già trascritto *supra*).[32]

Di un apparato metrico alla quarta strofe del prologo di teicoscopia non c'è traccia nel *codex* Bodleianus, mentre sia la redazione autenticamente tricliniana sia quella anonima dei codici modenese-parmense riportano la solita accuratissima distinzione di *cola* e di etichette metriche:

Angelicus
ἡμέτερον· ἡ δ΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ προσοδιακὸν δίμετρον ἀκατάληκτον, ἐκ παίωνος β΄ ἀντὶ ἰωνικοῦ ἀπὸ μείζονος καὶ χωριάμβου. τὸ β΄ τροχαικὸν ἐφθημιμερὲς, τοῦ πρώτου ποδὸς χορείου· εἰ δὲ βούλει, ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάττονος, δίμετρον ἀκατάληκτον, ἐκ παίωνος δ΄ ἀντὶ ἰωνικοῦ καὶ ἐπιτρίτου γ΄. τὸ γ΄ ἰαμβικὸν πενθημιμερές, τὸ δ΄ δακτυλικὸν ἐφθημιμερές· εἰ δὲ βούλει προσοδιακὸν δίμετρον ὑπερκατάληκτον, ἐκ χοριάμβου καὶ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάττονος καὶ συλλαβῆς. ἐπὶ τέλει παράγραφος.[33]

Parmensis - Mutinensis
τὸ ζ΄ τετράμετρον ἀκατάληκτον ἐκ παίωνος β΄, χοριάμβου, παίωνος δ΄ καὶ ἐπιτρίτου γ΄, τὸ η΄ τετράμετρον βραχυκατάληκτον ἐξ ἐπιτρίτου γ΄, ἀντισπάστου, παίωνος δ΄ καὶ σπονδείου.

Sarebbe impossibile stabilire se il redattore degli *scholia* del versante modenese-parmense abbia conosciuto quelli che derivano dall'Angelico, ma non va dimenticato che una parte del recente dibattito ecdotico è stata dedicata ai tentativi di attribuzione (o quanto meno di identificazione) dei diversi filoni di *marginalia metrica*: una prima direzione è stata quella di ricondurre dati e annotazioni differenti, sparsi in molteplici testimoni, all'officina personale dello stesso Triclinio, che avrebbe sperimentato più metodologie di indagine metricologica (anche allo stato di *early attempt*), lasciando i corrispondenti esercizi nei manoscritti studiati.[34]

[32] La dicitura *prosodiaco* non compare mai in P; viceversa, alla recensione di Parma-Modena sembra essere ignota la nozione di *asinarteto* (che invece, a specificare clausola tipica di verso lungo, è per lo più inteso di derivazione efestionea: cfr. D. Korzeniewski, *Metrica greca*, trad. it., Palermo 1998, p. 121)

[33] de Faveri, *Die metrischen Triklinius-scholien*, cit., p. 89.

[34] O. L. Smith, *Studies in the Scholia on Aeschylus. I. The recension of Demetrios Triclinius*, Leiden 1975, pp. 96 sg.; ma si veda ancora quanto annotato, a proposito della triade euripidea in oggetto, nei *Prolegomena* dell'ed. cit.: «It is impossible that someone with access to and knowledge of the Triclinian recension of Euripides would compose a metrical commentary on that author based on Triclinius, not only

L'esegesi metrica della quinta strofe è già stata presentata in apertura: è apprezzabile l'analogia di considerazioni a proposito della differenza tra i vari testimoni manoscritti (con rispettive concezioni dell'applicazione metricologico-colometrica).

Angelicus
ἡμέτερον. Ἡ ς΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄· τὸ α΄ δακτυλικὸν τετράμετρον, ἤτοι δίμοιρον ἔπους. τὰ γὰρ δ΄ δίμοιρον τῶν ς΄. Τὸ β΄ ὅμοιον ἐφθημιμερές. τὸ γ΄ παιωνικὸν ἡμιόλιον, ἐκ παίωνος δ΄ καὶ ἰάμβου. τὸ δ΄ ἴαμβος τρίμετρος. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Bodleianus
Ἡ ἕκτη στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ δακτυλικὸν τετράμετρον, ἤτοι δίμοιρον ἔπους· τὰ γὰρ δ΄ δίμοιρα τῶν ἕξ. Τὸ β΄ ὅμοιον ἐφθημιμερές. τὸ γ΄ παιωνικὸν ἡμιόλιον ἐκ παίωνος δ΄ καὶ ἰάμβου. τὸ δ΄ ἴαμβος τρίμετρος. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Parmensis - Mutinensis[35]
Τὸ ιγ΄ τρίμετρον ἀκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, παίωνος γ΄ καὶ παίωνος β΄, τὸ ιδ΄ τετράμετρον βραχυκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, δισπονδείου, παίωνος δ΄ καὶ ἰάμβου.

La settima strofe non viene invece vagliata all'interno della redazione scoliastica di P (il *codex* Parmensis), mentre compare sia nell'Angelicus sia nel Bodleianus:

Angelicus
ἡμέτερον. ἡ ζ΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ ε΄. τὸ α΄ ἴαμβος τρίμετρος. τὸ β΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον εἰς δισύλλαβον. τὸ γ΄ τροχαικὸν δίμετρον ὑπερκατάληκτον. τὸ δ΄ ὅμοιον. τὸ ε΄ ἰαμβικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον· εἰ δὲ βούλει, ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάττονος ἡμιόλιον, ἐξ ἰωνικοῦ καὶ ἰάμβου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Bodleianus
Ἡ ἑβδόμη αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ ε΄. τὸ α΄ ἴαμβος τρίμετρος. τὸ β΄ ἀναπαιστικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον εἰς δισύλλαβον. τὸ γ΄ τροχαϊκὸν δίμετρον ὑπερκατάληκτον. τὸ δ΄ ὅμοιον τῷ πρότῳ. τὸ ε΄ ἰαμβικὸν δίμετρον βραχυκατάληκτον· εἰ δὲ βούλει, ἰωνικὸν ἀπ᾽ ἐλάσσονος ἡμιόλιον ἐξ ἰωνικοῦ καὶ ἰάμβου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

without any of the Triclinian peculiarities but also with a different colometry and a different analysis, and last but not least, without recognition of the principle of strophic responsion in the choral odes» (pp. XIV sg.). Smith ritorna sull'argomento anche nei suoi *Tricliniana*, «Classica et Mediaevalia» 33, 1981-1982, pp. 253-256, e nel capitolo *The Proto-Triclinian Metrical-Scholia on Aristophanes and Euripides*, nei *Tricliniana II*, «Classica et Mediaevalia» 43, 1992, pp. 221-223.

[35] Nella redazione dei codici viene anche illustrato il v. 132 (limitatamente alle parole ἄλλος ἄλλος ὅδε τευχέων τρόπος) come τὸ ιβ΄ τρίμετρον καταληκτικὸν ἐκ διτροχαίου, παίωνος γ΄ καὶ δακτύλου; cfr. *infra* per le precisazioni metriche su questo verso, non facente parte delle sezioni strofiche delle battute di Antigone.

L'ottava strofe torna attestata da tutti e tre i canali presi in esame:

Angelicus
ἡμέτερον. Ἡ η΄ αὕτη στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ δακτυλικὸν τετράμετρον. ἤτοι δίμοιρον ἔπους. τὸ β΄ ὅμοιον πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει εἶναι τὸ ι΄ βραχὺ, ἔστω παιωνικὸν δίμετρον καταληκτικὸν ἐκ παίωνος α΄ καὶ ἀναπαίστου. τὸ γ΄ ὅμοιον τῷ α΄, καταληκτικὸν εἰς δισύλλαβον. τὸ δ΄ προσοδιακὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον, ἐκ χοριάμβου, παίωνος δ΄ ἀντὶ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάττονος καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Bodleianus
Ἡ ὀγδόη αὗτε στροφὴ κώλων ἐστὶ δ΄. τὸ α΄ δακτυλικὸν τετράμετρον. ἤτοι δίμοιρον ἔπους. τὸ β΄ ὅμοιον πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει τὸ ι΄ βραχὺ, ἔστω παιωνικὸν δίμετρον καταληκτικὸν ἐκ παίωνος α΄ καὶ ἀναπαίστου. τὸ γ΄ ὅμοιον τῷ α΄, καταληκτικὸν εἰς δισύλλαβον. τὸ δ΄ προσῳδιακὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον, ἐκ χοριάμβου, παίωνος δ΄ ἀντὶ ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάττονος καὶ σπονδείου. ἐπὶ τῷ τέλει παράγραφος.

Parmensis - Mutinensis
Τὸ ις΄ τρίμετρον ἀκατάληκτον ἐκ χοριάμβου, παίωνος γ΄ καὶ παίωνος β΄, τὸ ιζ΄ τρίμετρον ὑπερκατάληκτον ἐκ παίωνος α΄, ἰωνικοῦ ἀπ᾽ ἐλάσσονος, παίωνος αὖθις α΄ καὶ συλλαβῆς, τὸ ιη΄ τετράμετρον βραχυκατάληκτον ἐκ παιώνων γ΄, δ΄, καὶ αὖθις δ΄ καὶ σπονδείου.

Ad apertura di chiosa è presente in B l'evidente errore di αὗτε in luogo di αὕτη; dal momento che l'aggettivo dimostrativo, con funzione di deissi didascalica, costituisce elemento costante (o quasi) di ogni avvio nelle singole descrizioni strofiche, si è ora di fronte a un esito corrotto (anche perché αὗτε non avrebbe alcuna valenza plausibile in tale collocazione). Si tratta di una prova in più a favore dell'ipotesi di dipendenza di B da T.

Come è possibile notare, anche soltanto limitatamente alla scena di teicoscopia, si presenta la situazione in cui il commento metrico alle *Fenicie* sia noto in forma parzialmente diversa, a seconda dei vari testimoni: non si registrano però *vacua* di annotazioni metriche nel codice Angelico. In P si legge invece una definizione dedicata a verso che non fa parte delle sezioni strofiche del canto di Antigone: ἄλλος ἄλλος ὅδε τευχέων τρόπος, per come suddiviso dal compilatore; secondo le edizioni in uso (ultima quella duplice di Mastronarde), il v. 132 sarebbe piuttosto diviso tra fine della domanda del pedagogo e commento di Antigone (λοχαγόν; – ἄλλος ἄλλος ὅδε τευχέων τρόπος).[36] La porzione testuale ritagliata dal-

[36] Per riferimenti bibliografici e catalogo delle edizioni poziori cfr. ancora Curnis, *Cenni figurativi*, cit., specie le note alle pp. 99-107. Il verso è dunque un trimetro giambico *sui generis*, poiché se si scandisse τευχέων come bisillabo (per sinizesi) si

l'anonimo analista metrico è invece definita come *trimetro catalettico, formato da ditrocheo, peone terzo e dattilo*. Tale notazione dipende ovviamente sia dalla disposizione degli στίχοι nel manoscritto di riferimento, in corrispondenza tra unità di *colon* e unità stichiche, sia dal lavoro di *distinctio et descriptio* del metricista; ma si può anche intendere come finalizzata a distinguere nei limiti del possibile l'assetto stilistico *lirico* (o anche di recitativi che vengono forzati da Euripide a espressioni vicine a quelle di metri lirici)[37] delle parti di Antigone rispetto alle altre del pedagogo. Il suggerimento metrico aggiunge quindi una testimonianza a favore della *constitutio textus* presentata da Mastronarde, a dispetto delle indicazioni di Π^3 (P. Lit. London 75), in cui si legge λοχαγός. In tal modo il sostantivo introdurrebbe l'enfasi di ἄλλος ἄλλος di Antigone, e farebbe parte a tutti gli effetti della battuta dell'eroina. P rende noto come nell'esegesi bizantina non vi fossero dubbi sulla delimitazione del nuovo intervento di Antigone. Anzi, tenuto conto della dislocazione dei versi analizzati della recensione di Parma-Modena, è ovvio che al redattore stesse a cuore presentare la ricchezza metrica delle parti di Antigone, visto che a lei competono ἰαμβικὰ καὶ συστηματικά: sia l'uno sia l'altro tipo di espressione poetica.[38] La critica metrica complessiva di Demetrio Triclinio alle *Fenicie* appare strutturata secondo un modello bipartito, che dipende dalla costituzione di parti recitate oppure liriche del testo euripi-

avrebbe un poco ammissibile tribraco in quarta sede; senza sinizesi, con la scansione più usuale, non si può fare a meno di osservare che il v. 132 costituisca un trimetro puro, in cui il secondo ἄλλος diventa abbastanza sospetto, dal momento che rappresenta l'elemento di rottura dell'armonia ritmica (e indurrebbe gli editori a intervenire con atetesi λοχαγόν; – ἄλλος [ἄλλος] ὅδε τευχέων τρόπος). Sulla possibilità di versi recitativi con dettagli rimarchevoli sul piano della scansione si veda il v. 150 di questa stessa scena (citato per un anapesto in seconda posizione, di derivazione forse eschilea, in *Traité de métrique grecque suivi d'un precis de métrique latine*, par W. J. Koster, Leyde 1962³, p. 108).

[37] Cfr. Smith, *Scholia metrica anonyma*, cit., pp. 25 (per il testo), 59 (per la scansione).

[38] Non sarà casuale se la polarità ritmica rispecchi il forte stato di agitazione e di contrasto tra le *dramatis personae* attualmente agenti: «In *Phoen*. the roles are reversed between male and female, and of course this dialogue lacks the emotional and ironic resonances of Helen's self-reproach and the Trojans' ambivalent attitude toward her role as cause of the war. Helen's uncertainty about her brothers, whom she does not see among the Greeks, may, however, have suggested to Euripides the use of such a scene to establish Antigone's tie to Polynices and perhaps even the detail of her inability to see him clearly» (Euripides, *Phoenissae*, ed. by Mastronarde, cit., p. 168). Sul problema specifico della 'vista' di Antigone cfr. ancora Curnis, *Cenni figurativi*, cit., pp. 118-120.

deo. Le pagine dell'edizione de Faveri (87-129) rendono percepibile la differenza, grazie alla riscrittura dei *marginalia* metrici nell'ordine corrispondente a quello dei versi, poiché la scena rappresenta il luogo deputato all'alternanza di stile critico anche per l'analista metrico; egli è obbligato a differenziare, di battuta in battuta, le osservazioni ritmiche dalle sottolineature di quantità all'interno dei trimetri. Soltanto i momenti corali impegnano maggiormente l'indagine del lettore antico (nonché di quello moderno), senza peraltro porlo di fronte a una scansione della materia poetica e narrativa così innovativa, come quella elaborata da Euripide per i vv. 99 sgg. L'insistenza con cui Demetrio Triclinio *designa* inflessibilmente i *corpora* strofici (al di là della sicurezza con cui poi sono indagati i singoli versi) è la cifra della sua autentica percezione poetica. Ed essa si differenzia in modo stridente da quella sottostante alle annotazioni metriche di P; è vero che i limiti, i confini concreti del dialogo teicoscopico sono posti in risalto anche dall'anonimo metricista della cosiddetta *Parma-Modena Rezension*;[39] ma la mancanza forte in questo secondo versante riguarda i gruppi strofici, ossia la modalità di alternanza (per piccoli blocchi recitati o cantati) che struttura la teicoscopia al *suo* interno. Né si tratta, neppure nelle ricerche di Demetrio Triclinio, di un problema di ipotetica *responsione* tra le varie strofi; il redattore di P annota infatti differenze generiche, per soffermarsi soltanto su pochi versi, tra i tanti affidati al canto di Antigone. Demetrio invece intuisce la necessità di setacciare le componenti di ogni verso lirico (e non solo di questi), perché solo così si possono individuare i *cola* che formano tutte le strofi, e che dunque tracciano continuità stilistica nella *elocutio* affidata all'eroina.[40]

In conclusione va ricordato come la differente concezione della struttura metrica dipenda anche dal modo in cui si leggevano disposti (o *niente affatto* disposti) gli *stichoi*, quindi in primo luogo da come essi si trovavano trascritti nel codice che lo studioso aveva sul suo tavolo di lavoro. La redazione di P mostra chiaramente come la colometria di partenza fosse radicalmente differente da quella che determina disamina e risultati ese-

[39] Specie al limitare iniziale; all'altezza di v. 102 è segnato τέλος τῶν τριμέτρων ἰάμβων (cfr. Smith, *Scholia metrica anonyma*, cit., p. 25).

[40] Chiaro segnale di questa attenzione si ritrova nel numero progressivo interno a ogni strofe, con cui Demetrio tratta i singoli versi. La scala di riferimento non è più quella assoluta e generica, rispetto a zone decisamente ampie del dramma (come avviene in P); la numerazione dei versi è anzi relativa alla strofe specifica, e soggiace al numero di strofe nella successione di interventi del medesimo personaggio.

getici probabilmente successivi. Parrebbe davvero difficile che allo stesso tipo di sensibilità critica la consistenza poetica di un medesimo passaggio (*Phoe*. 99-155) si riaffacci in tempi diversi (ma quali, del resto?), con risultati non del tutto antitetici (le descrizioni metriche in sé), ma con impostazione di fondo del tutto divergente.

Michele Curnis

Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi in Giovanni Malala (pp. 5, 47-6, 65 Thurn)

È necessaria molta cautela nel valutare l'attendibilità delle citazioni poetiche presenti nella *Chronographia* di Giovanni Malala, anche perché esse sono utilizzate dal cronista soprattutto per sottolineare il contrasto tra la visione mitica ed erronea dei pagani e la realtà storica riflessa negli

Bentley, *Epistola* = R. Bentley, *Epistola ad Joannem Millium*, repr. from the ed. of the Rev. Alexander Dyce, with an Intr. by G. P. Goold, Toronto 1962; Braswell, *Nemean* = B. K. Braswell, *A Commentary on Pindar* Nemean *One*, Fribourg 1992; Cantarella, *Malalas* = G. Cantarella, *Giovanni Malalas, Themis e le origini della tragedia*, «Acme» 23, 1970, pp. 61-66; Franklin, *Slavonic* = S. Franklin, *The Transmission of Malalas Chronicle, 2: Malalas in Slavonic*, in *Studies*, pp. 276-287; Garstad, *Topos* = B. Garstad, *The Assyrian Hero's Romantic Interlude in Libya: A Topos from Virgil in Pisander of Laranda, the Picus-Zeus Narrative, and Nonnus of Panopolis*, «Eranos» 101, 1, 2003, pp. 6-16; Gleye, rec. Istrin = C. E. Gleye, rec. a V. Istrin, *Pervaja kniga chroniki Joanna Malaly*, «Byzantinische Zeitschrift» 8, 1899, pp. 499-508; Hörling, *Mythos* = E. Hörling, *Mythos und Pistis. Zur Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas*, Lund 1980; Hunger, *Literatur* = H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, pp. 319-326; Istrin, *Malaly* = V. Istrin, *Pervaja kniga chroniki Joanna Malaly*, «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg» VIII^{e} série, 1/3, 1897, pp. 1-29; Jeffreys, *Attitudes* = E. M. Jeffreys, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers Towards Ancient History*, «Byzantion» 49, 1979, pp. 199-238; Jeffreys, *Sources* = E. M. Jeffreys, *Malalas' Sources*, in *Studies,* pp. 167-216; Jeffreys, *Chronicle* = E. M. Jeffreys, *The «Chronicle» of John Malalas, Book I: A Commentary*, in P. Allen, E. M. Jeffreys (edd.), *The Sixth Century. End or Beginning?,* Brisbane 1996, pp. 52-74; Keydell, *Peisandros* = R. Keydell, *Die Dichter mit Namen Peisandros*, «Hermes» 70, 1935, pp. 301-311; Keydell, *RE* = R. Keydell, *Peisandros*, in *RE* 19 (1937), coll. 145-146; Severyns, *Cycle* = A. Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège 1928; *Studies* = E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott (edd.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990; Vian, *Géants* = F. Vian, *La guerre des Géants. Le Mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952; Vian, *Antiquité* = F. Vian, *La guerre des Géants devant les penseurs de l'Antiquité*, «Revue des Études Grecques» 65, 1952, pp. 1-39; Vian, *Mythologie* = F. Vian, *Mythologie scolaire et mythologie érudite dans les Dionysiaques de Nonnos*, «Prometheus» 4, 1978, pp. 157-172; Vian, *Gigantomachie* = F. Vian, *Nouvelles réflexions sur la Gigantomachie*, in *Studi in onore di A. Ba-*

scritti giudaico-cristiani:[1] se per la storia della guerra di Troia, è probabile che l'autore si serva come fonte del cd. Ditti Cretese piuttosto che di Omero,[2] in altri casi il riferimento ai lirici e soprattutto ai tragici appare più ampio e circostanziato.[3] In particolare, cita Euripide sedici volte, riferendo anche la trama di tragedie ormai perdute, e ciò vale a conferma della notorietà del tragediografo nel VI sec. d.C., testimoniata anche dai coevi pavimenti musivi a soggetto euripideo ritrovati ad Antiochia, patria

rigazzi, II, Roma 1986, pp. 255-264; Vian, *Héracléïde* = F. Vian, *Gigantomachie et Héracléïde*, in *L'Univers épique. Rencontres avec l'antiquité classique*, II, Paris 1992, pp. 129-139. Per il testo di Malala si segue la recente edizione Ioannis Malalae *Chronographia*, rec. I. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 2000, citata per pagine e linee.

[1] Ne è una prova l'accezione dispregiativa dell'avverbio ποιητικῶς, che indica non solo la natura poetica (e non prosastica) della fonte, ma anche e soprattutto il tenore fantastico del contenuto, tanto che potrebbe tradursi «mit poetischer Freiheit» (Hörling, *Mythos*, p. 139); vd anche Jeffreys, *Chronicle*, p. 56; *Sources*, p. 215. Di norma, Malala cita i poeti antichi come testimoni della lettura mitica della storia delle origini, ma affianca alla loro versione fonti evemeristiche, più accettabili per un cristiano: per uno studio accurato del rapporto tra il cronista e le letture mitiche di Evemero e di Palefato, vd. Hörling, *Mythos*; vd. anche Jeffreys, *Sources*, pp. 214 sgg. Anche i nomi degli dèi subiscono un processo di razionalizzazione (*e.g.* Zeus = Picus): vd. Jeffreys, *Attitudes*, pp. 223-224; *The Judgement of Paris in Later Byzantine Literature*, «Byzantion» 48, 1978, pp. 127 sgg. Spesso la relazione tra citazione e commento e/o reinterpretazione è poco chiara e il testo si presenta come un coacervo di ripetizioni, riprese, omissioni. L'effetto finale è sicuramente complicato dal fatto che il Barocc. 182 presenta probabilmente una versione abbreviata della *Chronographia* malaliana. Sull'argomento vd. anche Hunger, *Literatur*, pp. 321 sgg.

[2] È *communis opinio* che Malala abbia preso i ritratti maschili e femminili di Greci e Troiani dal cd. Ditti Cretese e da Darete Frigio: essi erano noti fino all'inizio del Novecento solo in versioni latine della tarda antichità, ma nel 1907 grazie a un papiro del III sec. d.C. (*P. Tebt.* II, 268) si ebbe la prova dell'esistenza di un testo greco di Ditti (vd. anche *P. Oxy*. 2539). Ditti ebbe grande fortuna in Oriente, come è testimoniato da Malala, Cedreno e Manasse. Conosciamo la versione di Lucio Settimio, che si dichiara epitomatore e traduttore di Ditti: sulla complessa questione editoriale vd. ora W. Lapini, *I libri dell'«Ephemeris» di Ditti Settimio*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 117, 1997, pp. 85-89. Per le citazioni di Omero in Malala vd. Jeffreys, *Sources*, p. 183.

[3] Dei tragici cita Sofocle (29, 46 Th. = *TrGF*, II, 618) e soprattutto Euripide (31, 9; 36, 23; 38, 4; 51, 80; 60, 26; 62, 58; 64, 4; 87, 80-93; 106, 89; 112, 9; 125, 34; 128, 35; 280, 73 Th.: per una sintesi delle citazioni vd. Jeffreys, *Sources*, p. 179). Ad essi si aggiungono figure più evanescenti come Aulea (112, 8 Th.; Αἰσχύλος corr. Bentley, *Epistola*, p. 331), Minosse (112, 7-8 Th.) e forse Tespi (Θέμις cod.: Θέσπις corr. Bentley, *Epistola*, p. 301): per un'analisi accurata di queste testimonianze vd. Cantarella, *Malalas*.

del cronista e città di fiorente cultura fino all'epoca giustinianea.[4] Si tratta probabilmente di citazioni provenienti dalle *hypotheseis* tarde (i cosiddetti *Tales from Euripides*), dalle quali Giovanni Malala traeva informazioni sulla trama di tragedie ormai perdute o anche sul verso incipitario,[5] ma in qualche caso non si può escludere che esse siano il risultato di una lettura diretta.[6]

Tra i poeti antichi, il cronista cita Saffo (51, 72 Th.), Archiloco (48, 7 Th. = fr. 305 W.), Stesicoro (131, 7 Th. = 260 *PMG*); Pindaro / Pisandro (5, 50 Th. = Pisander 5 Heitsch), Bacchilide (131, 7 Th. = fr. 51 Sn.-Maehl.), Apollonio Rodio (56, 24 Th.), Callimaco (134, 77 Th. = fr. 810 Pf.), Orfeo (51, 86-54, 54; 265, 40 Th.: vd. Jeffreys, *Sources*, p. 188).[7] In relazione al giudizio negativo che generalmente accompagna l'opera (*Trivialliteratur*, secondo la nota definizione di Hunger),[8] tali citazioni sono state conside-

[4] Vd. G. Downey, *A History of Antioch in Syria. From Seleucos to the Arab Conquest*, Princeton 1961, pp. 32 sgg.

[5] Vd. da ultimo P. Carrara, *A Line From Euripides Quoted in John Malalas' «Chronographia»*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 69, 1987, pp. 20-24. Sulla discussa paternità di tali *hypotheseis*, che non presentano commenti eruditi e si limitano al riassunto della trama e alla citazione del verso incipitario, vd. G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955, p. 135; da ultimo J. Rusten, *Dicaearchus and the Tales from Euripides*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 23, 1982, pp. 357-367; V. Liapis, *An Ancient Hypothesis to Thesus, and Dicaearchus' Hypotheseis*, ivi, 42, 2001, pp. 313-328.

[6] Sull'importanza di Malala come testimone delle tragedie perdute di Euripide insiste R. Cantarella (ed.), Euripide, *I Cretesi*, Milano 1964, pp. 45-46; *Malalas*. A favore, in qualche caso, di una lettura diretta è Jeffreys, *Attitudes*, pp. 222 sgg.

[7] Sulla conoscenza di Pindaro nel VI sec. d.C. vd. J. Irigoin, *Histoire du texte de Pindare*, Paris 1952, pp. 94-96; L. Canfora, *Le collezioni superstiti*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, Padova 1995, p. 132. Sulla fortuna di Saffo nei secc. IV-VII d.C. vd. Gy. Moravcsik, *Sapphos Fortleben in Byzanz* [1964], in *Studia Byzantina*, Amsterdam 1967, p. 408; A. Garzya, *Per la fortuna di Saffo a Bisanzio* [1971], in *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*, London 1974, XV, p. 2. Per un quadro generale vd. ora P. Hummel, *Philologica lyrica. La poésie lyrique grecque au miroir de l'érudition philologique de l'antiquité à la Renaissance*, Louvain-Paris 1997, pp. 100 sgg.

[8] La *Chronographia* malaliana è stata definita *Trivialliteratur* da H. Hunger, in relazione alla disinvoltura storica del cronista che mirerebbe solo a una narrazione piacevole destinata all'intrattenimento (*Literatur*, p. 321); tuttavia tale definizione finisce per mortificare l'intento cronachistico dell'opera, che è invece riconoscibile e degno di essere rivalutato: vd. E. V. Maltese, *La storiografia*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, Roma 1995, pp. 376 sgg.; vd. anche G. Marasco, *Giovanni Malala e la tradizione ellenistica*, «Museum Helveticum» 54, 1997, pp. 29 sgg. e spec. p. 44. Anche le manipolazioni stori-

rate per lo più con sospetto, e si è a volte preferito intervenire sul testo optando per autori più noti (Eschilo *vs* Archiloco)[9] o più vicini cronologicamente (Pisandro di Laranda *vs* Pisandro di Camiro / Pindaro). Ora, è appunto su quest'ultima citazione che vorrei richiamare l'attenzione, per verificare se il giudizio (o pregiudizio) sulle conoscenze di Malala non abbia suggerito la troppo sbrigativa 'epurazione' di un poeta antico.

1. Pindaro o Pisandro

Nella parte iniziale della *Chronographia*, Malala introduce, all'interno di un *excursus* comparativo sui Giganti della tradizione biblica e pagana,[10] il mito della Gigantomachia, invocando come sua fonte ὁ… σοφώτατος Πίνδαρος (P: Πείσανδρος A, B, *Slav*) γενόμενος ποιητὴς Ἑλλήνων μετὰ τοὺς χρόνους Μωϋσέως.

> *Chron.* 5, 39-6, 69 Th.
> In quei tempi Dio mandò una sfera di fuoco [σφαῖραν πυρὸς] dai cieli contro i giganti che si trovavano nella regione celtica [ἐν τῇ Κελτικῇ χώρᾳ] e bruciò

che sono spesso motivate dalla volontà di selezionare il passato in visione del presente: vd. ora R. Scott, *Malalas' View of the Classical Past*, in *Reading the Past in Late Antiquity*, Singapore 1990, pp. 147 sgg. Sulla lingua "popolare" di Malala, adatta al pubblico medio cui era destinata la *Chronographia*, vd. K. Weierholt, *Studien im Sprachgebrauch des Malalas*, Oslo 1963; J. Alan, M. Jeffreys, E. Jeffreys, *Language of Malalas*, in *Studies*, pp. 225 sgg.

[9] Malala narra il mito di Ipermestra e dell'uccisione di Danao da parte di Linceo che vuole così ottenere il dominio su Argo, citando come sua fonte il poeta Archiloco: καθὼς Ἀρχίλοχος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο (48, 7 Th. = fr. 305 W.). Già Bergk (fr. 150) dubitava dell'autenticità dell'attribuzione e tale perplessità è perdurata anche nelle successive edizioni dei frr. del giambografo (Diehl lo omette; West lo inserisce tra i *dubia*). Di recente V. Casadio ha proposto di correggere Ἀρχίλοχος con Αἰσχύλος, cui ben si adatta il tema mitico, e di attribuire la citazione alla trilogia di cui fanno parte *Le Supplici* (*Danaidi*, *Egizi* o Θαλαμοποιοί): V. Casadio, *Aesch. Fragm. Novum*?, «Museum Criticum» 25-28, 1990-1993, pp. 67-70.

[10] Nel paragrafo precedente, Malala ha riportato una versione biblica sui Giganti (i Nephilim), nati dall'unione degli angeli decaduti con le donne della tribù di Caino. Il racconto fonde diverse versioni bibliche e apocalittiche con delle varianti tra il cod. P e il cod. A: vd. Jeffreys, *Chronicle*, pp. 57 sg. Per un quadro dei rapporti tra la tradizione giudaica e la cultura greca (spec. Esiodo) in relazione ai Giganti vd. Vian, *Antiquité*, p. 18 (e n. 4) e p. 21; M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente* [1971], tr. it. Bologna 1993, pp. 78 sg.; da ultimo J. L. Lightfoot, *Giants and Titans in Oracula Sybillina 1-2*, in D. Accorinti, P. Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Dian*, Alessandria 2003, pp. 393-401.

quella insieme a loro. E la sfera, immersa nel fiume Giordano, si spense. Parlano [*scil.* i Greci] di questo fuoco e dicono che fosse il figlio del sole, Fetonte, che era caduto dal carro sulla terra; questa storia la racconta poeticamente [ποιητικῶς] Ovidio, ma più veridicamente riferì i fatti Plutarco di Cheronea, che disse che la sfera di fuoco cadde sulla terra celtica.

Gli altri giganti, sebbene vedessero tanti di loro colpiti dal fulmine [κεραυνοβοληθέντας], continuarono a restare ribelli [ἔμειναν ἀπειθεῖς]. E Dio adirato con loro disse: «Non resti il mio spirito sopra di loro, poiché sono carne», come è riportato negli scritti di Mosè [*Gen.* 6, 3]. E il sapientissimo Pindaro [Pisandro], che fu un poeta greco successivo all'epoca di Mosè, disse poeticamente che questi stessi giganti erano uomini nati dalla terra, avevano piedi di serpente e osarono andare contro il più alto potere divino; li chiamò «dai piedi di serpente», e disse che furono annientati dagli dèi con diverse punizioni [ὁ δὲ σοφώτατος Πίνδαρος / Πείσανδρος,[11] γενόμενος ποιητὴς Ἑλλήνων μετὰ τοὺς χρόνους Μωϋσέως τοὺς αὐτοὺς γίγαντας ἔφρασεν ποιητικῶς ἀνθρώπους ἐκ γῆς γεννηθέντας, ἔχοντας πόδας δρακόντων καὶ τολμήσαντάς τινα κατὰ τῶν ὑψίστων θεϊκῶν δυνάμεων, οὓς ἐπωνόμασεν δρακοντόποδας, εἰρηκῶς τούτους καταναλωθέντας διαφόροις τιμωρίαις ὑπὸ τῶν θεῶν].

Il sapientissimo Timoteo spiegò così la stessa poesia, dicendo che il poeta ha chiamato quegli uomini «dai piedi di serpente», perché avevano un'indole ferina [τεθηριωμένας… τὰς γνώμας] e non attribuivano importanza ai valori umani, ma avevano piedi che camminavano verso le cose malvagie e ingiuste della terra [πόδας βαδίζοντας εἰς τὰ πονηρὰ καὶ ἄδικα πράγματα τῆς γῆς]. Per questo motivo Dio… del movimento del sole e della luna [τούτου χάριν τὸ θεῖον *** κινήσεως καὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης] ordinò che alcuni fossero uccisi dal fuoco del fulmine, altri avessero i corpi trasformati in pietra, altri fossero colpiti dalle velocissime frecce della morte, altri fossero dilaniati da ferite come di lancia, e i rimanenti fossero sommersi dalla massa delle acque.[12] E così i giganti, o anguipedi, morirono miseramente e finirono la loro vita. Il saggio Servio disse che questi vivevano in una valle profonda e attaccarono guerra contro quelli che abitavano sulle alte montagne e trascinandosi con le mani e con il ventre furono uccisi dagli abitanti montani.

[11] Πίνδαρος P: Πείσανδρος A, B, *Slav*.

[12] Anche l'associazione dei Giganti con il diluvio si sviluppa probabilmente in un contesto sincretistico: il motivo è presente in Ovidio (*Met.* II 274 sgg.), in cui il diluvio è l'ultimo atto della vendetta di Zeus contro i Giganti e gli uomini, loro discendenti: vd. Vian, *Antiquité*, pp. 21 sgg. Tuttavia va notato che già nell'epoca arcaica si associava il diluvio all'annientamento della stirpe del Bronzo, per molti tratti affine alla stirpe dei Giganti, e al mito palingenico di Deucalione e Pirra: così Hes. fr. 234 M.-W.; Pind. *Ol.* 9, 41 sgg.; cfr. Apoll. *Bibl.* I 7. Per l'antichità del motivo nella cultura greca e per le relazioni con l'Oriente vd. W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 23 sgg.

Il passo presenta la seguente struttura:

– riferimento biblico alla punizione di fuoco inferta da Dio ai Giganti abitanti «nella regione celtica».[13] Confronto con la tradizione pagana (il fuoco come Fetonte: Ovidio, *Met.* II 152-162; Plutarco);
– testimonianza di un poeta greco antico (Pindaro o Pisandro) riguardo alla conformazione anguipede dei Giganti, alla natura terrigena e al carattere empio della loro rivolta contro gli dèi sùperi (κατὰ τῶν ὑψίστων θεϊκῶν δυνάμεων);
– interpretazione della stessa poesia da parte di Timoteo: spiegazione allegorica dell'epiteto δρακοντόπους ed enumerazione delle diverse punizioni cui i Giganti vennero sottoposti;
– variante razionalizzante della storia attribuita a Servio (i giganti sono uomini delle valli che attaccarono gli abitanti dei monti trascinandosi come serpenti per le ripide pendici; cfr. la versione slava: «strisciando contro di loro come serpenti»).[14]

La descrizione dei Giganti e delle diverse fasi della Gigantomachia dipende da un poeta antico dalla non sicura identità:[15] solo il cod. P riporta il nome di Πίνδαρος, mentre gli altri mss. sono concordi nella lezione Πείσανδρος (A, B, *Slav*).

Il libro I, com'è noto, presenta una tradizione manoscritta autonoma rispetto al resto dell'opera, che è opportuno riportare per sommi capi. Il codice unico per i ll. II-XVIII è il Barocciano gr. 182 (XI-XII sec.), che offre un testo molto probabilmente abbreviato della *Chronographia*, come si evince dal confronto con altri *testimonia* del testo malaliano (*Excerpta* costantiniani, Teofane, il fr. *Tusculanum*, etc.).[16] Nell'*editio princeps* del 1691, la parte iniziale mancante fu integrata grazie al cod. Barocc. 194 (= *Anon. Malal.*) contenente la *Chronographia* di Giorgio Monaco, che in gran parte aveva attinto all'opera malaliana. L. Dindorf nell'edizione bonnense del 1831 riprese il testo dell'*editio princeps,* intervenendo con molte emendazioni congetturali. Nel 1880 fu scoperta la traduzione slava della *Chronographia* (XI sec.),[17] che in-

[13] Appare anomala la localizzazione "celtica" dei Giganti: l'emendazione di Ἰορδάνην (P, B, *Slav*) con Ἠρίδανον (il Po) permetterrebbe di restituire una certa coerenza al passo, perché il Po scorre in terra celtica ed è legato al mito di Fetonte: vd. Jeffreys, *Chronicle*, p. 61.
[14] Istrin, *Malaly*, pp. 8 e 24: vd. Varro *apud* Serv. *Aen.* III 578-582. Per la lettura razionalizzante di Servio cfr. anche Georg. Cedr. I 19, 4 sgg. Vd. Vian, *Antiquité*, p. 21.
[15] La citazione si estende da 5, 47 a 6, 65 Th.: vd. anche Jeffreys, *Chronicle*, p. 62.
[16] Per una ricostruzione della complessa questione vd. ora B. Croke, *The Development of a Critical Text*, in *Studies*, pp. 313-324; *Modern Study of Malalas*, ivi, pp. 325-338.
[17] Il valore della traduzione slava è discontinuo e dipende anche dalla differente na-

cludeva anche la prefazione e il I libro, ma solo nel 1894 fu individuato il testo greco in un ms. parigino (Par. suppl. gr. 682 = P ff. 9-14), pubblicato da A. Wirth, *Chronographische Späne*, Frankfurt 1894, pp. 1-10.[18] La traduzione slava di *Chron*. I, 1-14 fu pubblicata qualche anno più tardi (1897) da V. Istrin, che le affianca il testo greco e la correda di un sintetico commento non sempre accurato.[19] Accanto a P, altri testimoni del l. I sono V (Par. gr. 1630, ff. 234-239^{v}), e, di minore importanza e affidabilità, B (Par. gr. 1630, ff. 234-239^{v}) e A (Par. gr. 1336, ff. 143-151).[20]

La lezione Πίνδαρος è dunque riportata dal codice di norma più attendibile,[21] ma è stata ben presto accantonata sulla scorta delle perentorie affermazioni di C. E. Gleye, apparse nella recensione alla traduzione slava pubblicata da V. Istrin: «Im 7 Kap. bieten S und P^{3} als Namen des Dichters, der nach Moses' Zeiten die Gigantomachie behandelte, den Epiker Pisander, P^{1} hat Πίνδαρος. Ohne weiteren Kommentar verbindet Istrin beide ungleiche Grössen durch sein =.[22] Pisander ist natürlich hier an seinem Platze. Euagrios H.E. I 20 wird er neben Strabo, Diodor, Phlegon, Arrian etc. als Autorität dafür zitiert, daß Antiocheia Kolonie von Athen gewesen ist. So wird seine Erwähnung in diesem aus antiochenischer Spezialquelle geschöpften Abschnitte verständlich».[23]

Il poeta citato da Malala sarebbe dunque Pisandro di Laranda, vissuto all'epoca di Alessandro Severo (222-235 d.C.), autore secondo *Suda* di un poema in esametri intitolato Ἡρωϊκαὶ Θεογαμίαι in 60 libri.[24] Il più

tura dei *compendia*; i mss. slavi contengono estratti del testo di Malala, alcuni conservati *verbatim*, altri parafrasati, e in ogni caso fanno riferimento a una redazione più ampia della *Chronographia*: vd. Franklin, *Slavonic*.

[18] Su tale edizione vd. la recensione di C. E. Gleye, «Byzantinische Zeitschrift» 6, 1897, pp. 168 sg.

[19] Istrin ristampa il frammento di P già pubblicato da Wirth (1894) senza apparato critico (Istrin, *Malaly*). Sui limiti di questa edizione vd. Gleye, rec. Istrin; vd. ora Franklin, *Slavonic*, p. 281.

[20] P e V sono *membra discissa* di un ms. del X sec., che contiene una collezione di testi ecclesiastici e cronografici. Per una descrizione dei testimoni vd. ora Thurn, pp. 4* sg.

[21] Vd. da ultimo Thurn, *ibid.*

[22] Cfr. Istrin, *Malaly*, p. 24.

[23] Gleye, rec. Istrin, p. 505. La lezione di P verrà accettata solo nella traduzione della *Chronographia* curata da E. Jeffreys *et alii* nel 1986 (E. Jeffreys, M. J. Jeffreys, R. D. Scott, *The «Chronicle» of John Malalas: a Translation*, Melbourne 1986, p. 3), mentre in un successivo studio del 1990, la Jeffreys adotterà Πείσανδρος (*Sources*, p. 189; vd. ancora con qualche perplessità Ead., *Chronicle*, p. 62).

[24] Suda *s.v.* Πείσανδρος = Pisander fr. 1 Heitsch. Secondo Keydell, dal raffronto

deciso sostenitore dell'identificazione con il Larandense è stato R. Keydell, che in un articolo apparso su «Hermes» nel 1935[25] riprendeva in considerazione il passo di Malala per restituire una fisionomia più precisa all'ampia opera mitico-catalogica. In effetti, oltre a un'esplicita citazione di Zosimo (Pisander fr. 2 Heitsch), non esistono altri frammenti di sicura attribuzione, e anzi le testimonianze sono incerte e contraddittorie.[26] Tuttavia anche l'identificazione del Larandense nel passo malaliano non è priva di difficoltà: a suo favore giocano la prossimità cronologica e l'interesse per le varianti mitiche locali, che farebbero di Pisandro un'utile fonte per un cronista filoantiocheno e amante delle tradizioni epicorie quale fu Malala. Restano tuttavia dei punti oscuri: in primo luogo la trattazione della Gigantomachia non si adatta al tema dell'*epos* di Pisandro, almeno da quanto si deduce dal titolo (Ἡρωϊκαὶ θεογαμίαι), e costringe a supporre che l'opera iniziasse con un *excursus* su vicende anteriori rispetto alle unioni di Zeus con le eroine del mito. Inoltre, anche il ruolo di Pisandro come fonte della storia mitica di Antiochia non si evince direttamente da Malala ma in modo indiretto e non conclusivo: è infatti Eva-

con Nonn. *Dion.* VII 117 sgg., si evince che l'opera di Pisandro era ordinata cronologicamente (*Peisandros*, pp. 306 sgg.). Per i rapporti esistenti tra le *Dionisiache* nonniane e le *Heroicae Theogamiae* vd. anche Vian, *Mythologie*; P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991, pp. 78-80, e ora Garstad, *Topos*.

[25] Keydell, *Peisandros*, pp. 301 sgg.; vd. anche Id., *RE*.

[26] R. Keydell ha raccolto tutte le testimonianze dubbie, tra le quali la più problematica è sicuramente quella di Macrobio (*Sat.* V 2, 4) che sosteneva che Virgilio avesse ripreso molti particolari della guerra troiana, tra cui l'espediente del cavallo, proprio da Pisandro («a Pisandro paene ad verbum transcripserit»: *ibid.*). Secondo Keydell, è probabile che Macrobio si fosse sbagliato sulla cronologia del Larandense e avesse valutato la somiglianza tra qualche passo dell'*Eneide* e le Ἡρωϊκαὶ θεογαμίαι come la prova della dipendenza del poeta latino dal greco: *Peisandros*, pp. 309 sg. Torna ora sull'argomento B. Garstad, che concorda con l'ipotesi di Keydell: «we must assume that if there were such close correspondences, practically to the word, between the *Aeneid* and the *Heroicae Theogamiae* it was, in fact, Pisander who borrowed from Virgil» (Garstad, *Topos*, p. 14). Decisamente contrario all'ipotesi di Keydell era E. Schwartz, che liquidava la rivalutazione del Larandense con queste parole: «Die Schwindeleien des Peisandros von Laranda sind anderer Art; Keydells Aufsatz… muß ich ablehnen»: *Der Name Homeros*, «Hermes» 75, 1940, p. 7 n. 1. Vd. ancora U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Lesefrüchte*, «Hermes» 60, 1925, pp. 282 sgg. Diversa è la posizione di F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, Leiden-New York-Köln 1957, pp. 544 sgg., che invece rivalutava il ruolo di un terzo Pisandro, mitografo di età ellenistica, cui andrebbero attribuiti alcuni frammenti controversi.

grio, e non Malala, a citare Πείσανδρος ὁ ποιητής (*H. E.* I 20) tra le varie fonti di epoca tardo-antica sulla storia antiochena, e, anche se molte sono le consonanze tra i due cronisti, si deve notare che dei sette autori citati nel passo di Evagrio (Strabone, Flegonte, Diodoro, Appiano, Pisandro, Ulpiano, Libanio), solo due – Diodoro, Libanio – sono nominati anche da Malala. Inoltre, è vero che Malala istituisce un rapporto tra il mito di Io e la fondazione di Antiochia (20, 81 sgg. Th.),[27] ma che il cronista traesse tale storia proprio dalle Ἡρωϊκαὶ θεογαμίαι di Pisandro resta un'ipotesi di R. Keydell priva di sicure conferme.[28]

Ora, tali difficoltà invitano a mio avviso a riprendere in considerazione la possibilità che il poeta citato da Malala fosse un poeta antico. In primo luogo credo sia importante soffermarsi sul contesto della citazione malaliana: del poeta, σοφώτατος secondo la formula consueta per poeti e scrittori,[29] viene sottolineata l'antichità con la perifrasi temporale μετὰ τοὺς χρόνους Μωϋσέως: la precisazione secondo cui il poeta visse in un'epoca successiva a quella mosaica, oltre a stabilire un legame con la tradizione biblica sui Giganti/Niphilim (5, 47 sgg. Th.), orienta verso un autore più antico del III sec. d.C., quale fu Pisandro di Laranda. Nell'opera malaliana la struttura cronologica chiave è fornita da una serie di date «da Adamo» (ἀπὸ Ἀδάμ), che ricostruiscono una griglia abbastanza rigorosa di relazioni temporali,[30] per cui il riferimento al poeta come a un autore vissuto «dopo l'epoca di Mosè» è un elemento che a mio avviso non va sottovalutato.[31]

[27] Vd. Hörling, *Mythos*, pp. 11 sg.

[28] Keydell, *Peisandros*, pp. 303 sg.; *RE*, col. 146. Vd. già Gleye, rec. Istrin, p. 505. Vd. ora le perplessità al riguardo di Jeffreys, *Chronicle*, p. 62.

[29] Sulle formule stereotipate utilizzate da Malala vd. Hörling, *Mythos*, p. 138.

[30] Vd. E. Jeffreys, *Chronological Structures in Malalas' «Chronicle»*, in *Studies*, p. 114; *Malalas' Use of the Past*, in *Reading the Past in Late Antiquity*, Singapore 1990, pp. 121 sgg.; sulle frasi temporali vd. anche M. Jeffreys, *The Language of Malalas: Formulaic Phraseology*, in *Studies*, p. 228.

[31] Va notato che entrambe le lezioni offerte dai codd. si accordano con un'origine antica, se si identifica Pisandro con l'epico rodio del VII-VI sec. a.C.: sia Pindaro che il poeta di Camiro trattarono temi legati alla Gigantomachia per cui, anche se nel mio contributo prenderò in considerazione soprattutto la paternità pindarica della citazione, non si può escludere che Timoteo si riferisse piuttosto al poeta rodiese, che nel VI sec. d.C. è ancora citato da Olimpiodoro (*ad* Plat. *Alc.* 156 Creuzer = Pisander, fr. 10 Bernabé). Su Pisandro di Rodi vd. nota 46.

2. I giganti anguipedi

Il poeta greco è citato non solo come testimone del mito pagano dei Giganti, ma soprattutto perché descrive questi esseri come anguiformi:

> ὁ δὲ σοφώτατος Πίνδαρος / Πείσανδρος,[32] γενόμενος ποιητὴς Ἑλλήνων μετὰ τοὺς χρόνους Μωϋσέως τοὺς αὐτοὺς γίγαντας ἔφρασεν ποιητικῶς ἀνθρώπους ἐκ γῆς γεννηθέντας, ἔχοντας πόδας δρακόντων καὶ τολμήσαντάς τινα κατὰ τῶν ὑψίστων θεϊκῶν δυνάμεων, οὓς ἐπωνόμασεν δρακοντόποδας, εἰρηκῶς τούτους καταναλωθέντας διαφόροις τιμωρίαις ὑπὸ τῶν θεῶν.

A tale descrizione fa subito sèguito il commento di Timoteo che interpreta τὴν αὐτὴν ποίησιν in modo allegorico: l'aspetto anguiforme si spiegherebbe con la natura ferina della loro indole (διότι τεθηριωμένας εἶχον τὰς γνώμας μηδὲν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ἀγαθῶν λογιζομένους: 5, 57 sg. Th.) e con l'abitudine a percorrere una strada che porta al male e all'empietà (ἔχοντας πόδας βαδίζοντας εἰς τὰ πονηρὰ καὶ ἄδικα πράγματα τῆς γῆς: 3, 59-4, 1 Th.): la ferinità interiore si combina con lo zoomorfismo e finisce per giustificarlo anche agli occhi di un cristiano. Dopo questa parentesi evemerizzante, si torna all'enumerazione delle punizioni inferte alla genìa ribelle, un *excursus* che dipende molto probabilmente dalla stessa fonte poetica.[33] Proprio in virtù della compresenza di citazione e interpretazione, è a mio avviso probabile che Malala traesse entrambe da Timoteo, come del resto indica l'espressione di raccordo tra la prima e la seconda parte (ὁ δὲ σοφώτατος Τιμόθεος τὴν αὐτὴν ποίησιν ἑρμήνευσεν οὕτως, ὅτι κτλ.: «il sapientissimo Timoteo spiegò così la stessa poesia»). Pur essendo «a very shadowy figure», è indubbio che Timoteo era una delle fonti privilegiate della *Chronographia* malaliana,[34] e che da lui il cronista traeva testi poetici anche rari, accompagnati per lo più da una lettura allegorica.[35] Riconoscere un ruolo a Timoteo come fonte della citazione poetica serve ad allargare il campo di ricerca e a ridurre il peso delle tradizioni locali cui avrebbe attinto Malala citando un autore tardo (Pisandro di Laranda).[36]

[32] Πίνδαρος P: Πείσανδρος A, B, *Slav*.
[33] Vd. Jeffreys, *Chronicle*, p. 62.
[34] Su Timoteo vd. la scheda di Jeffreys, *Sources*, pp. 194 sg. e p. 188. Vd. anche R. Laqueur, *Timotheos*, in *RE*, XII (1937), col. 1339.
[35] Per la citazione di versi orfici appartenenti alla cd. *Teogonia rapsodica* vd. Jeffreys, *Sources*, p. 188.
[36] In effetti, si è insistito sul legame tra questo passo e le leggende locali su Antiochia terra di Giganti, cui fa riferimento lo stesso Malala (153 Th.): Keydell, *RE*, col. 146. Tali leggende avevano trovato una conferma nel ritrovamento di fossili di grandi di-

L'ostacolo più serio a una paternità pindarica sta proprio nell'epiteto δρακοντόπους che il poeta antico attribuiva alla stirpe ribelle e che sembra appartenere a una visione tarda dei Giganti. Sul piano delle testimonianze letterarie è noto infatti che Omero ed Esiodo sottolineavano solo l'indole selvaggia e superba dei Giganti (ὑπέρθυμοι; λαὸς ἀτάσθαλος: *Od.* VII 58-60; ἄγρια φῦλα Γιγάντων: 206), la loro natura intermedia tra uomini e dèi (*Od.* X 120) e la fierezza guerriera (Hes. *Th.* 185 sg.: μεγάλους … Γίγαντας / τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ᾽ ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας). Ben presto la ferocia dell'indole si trasmise anche alla complessione fisica ed essi vennero rappresentati come esseri dalla forza superiore (Hes. *Th.* 50; Bacch. *Dyth.* 15, 62 Sn.), vestiti di παρδαλῆ (Arist. *Av.* 1249-1251), armati di rocce e querce (Plat. *Soph.* 246b),[37] senza però che si facesse mai allusione ad arti anguiformi. Anche sul piano iconografico coesistono diverse e spesso contrastanti rappresentazioni dei Giganti, guerrieri umanizzati (con panoplia) o esseri bestiali, imberbi ma anche irsuti e barbuti, vestiti di pelli di animale;[38] il loro busto emerge a volte direttamente dalla terra per sottolineare insieme la natura ctonia e il carattere ingenito della loro battaglia contro gli dèi, intrapresa «necdum […] creati» (Claud. *Gig.* 6).[39] Il gigante anguiforme compare dunque solo più tardi (IV sec. a.C.),[40] probabilmente per influsso dell'immagine di Tifo-

mensioni nel letto dell'Oronte durante il periodo di Tiberio, che tuttavia secondo Pausania provavano appunto la natura umana (ἄνθρωπος διὰ παντὸς τοῦ σώματος) e non zoomorfa di tali esseri (Paus. VIII 29, 2-4). Il contesto di tradizioni locali appare dunque differente rispetto al tenore mitico della ποίησις sui Giganti anguipedi. Sui ritrovamenti di fossili di ossa umane gigantesche in epoca tardo-antica vd. Vian, *Antiquité*, pp. 16 sgg.

[37] Per le prime attestazioni della Gigantomachia vd. Xenoph. 1, 21 sgg. W.; Ibyc. *SLG* 192a, 2, e forse Alcm. *PMG* 1, 22 sgg.

[38] Sul complesso problema della rappresentazione dei Giganti vd. Vian, *Géants*, pp. 20 sgg.; *LIMC*, IV, 1, s.v. *Gigantes*, pp. 190 sgg. Vd. anche Waser, *Giganten*, *RE*, Suppl. III (1916), coll. 655-759.

[39] Vd. in particolare lo Scudo di Atena Parthenos di Fidia, ricostruito attraverso lo studio delle rappresentazioni vascolari coeve: Vian, *Géants*, pp. 149 sgg.

[40] Un altro aggettivo che allude alla natura mista (uomini-serpenti) dei Giganti è πολυσώματος (vd. Ecateo di Abdera *apud* Diod. Sic. I 26, 6-8), termine che trova un'eco in Nevio (*Bell. Poen.* fr. 19 Morel = 12 Mariotti), in cui il poeta, nell'*ekphrasis* forse di una raffigurazione templare, parla di «bicorpores Gigantes» (Ed. Fraenkel pensa piuttosto alla descrizione di uno scudo, decorato con una gigantomachia come lo scudo fidiaco di Atena Parthenos: *The Giants in the Poem of Naevius*, «Journal of Roman Studies» 44, 1954, pp. 14-17); vd. anche A. Mazzarino, *Appunti sul «bellum pœnicum» di Nevio*, «Helikon» 5, 1965, pp. 157 sg. Un'esplicita equazione

ne, che invece è rappresentato come un uomo con gambe di serpente sin dal VII sec. a.C. Si tratterebbe di un processo di assimilazione tra ribelli e mostruosi figli di Gea, nell'ambito di una σύγκρισις tra miti e leggende che troverebbe il proprio bacino di formazione e d'irradiazione nell'Occidente greco.[41]

Tuttavia, la comparsa di tale configurazione zoomorfa nell'arte iconografica del IV sec. a.C. presuppone verosimilmente un precedente poetico, non noto ma di notevole autorità, tale da esercitare un grande influsso nell'elaborazione mitica ellenistica e tardo-antica. La *vulgata* sul mito della Gigantomachia riportata dallo Ps.-Apollodoro (*Bibl.* I 6), che fonde in sé elementi tradizionali, risalenti almeno al VI sec. a.C., con tratti apparentemente più recenti, descrive i Giganti come esseri anguipedi (εἶχον δὲ τὰς βάσεις φολίδας δρακόντων).[42] La fonte di tale narrazione è forse ellenistica,[43] ma non si può escludere che il mitografo facesse riferi-

tra πολυσώματος e δρακοντόπους è in Giorgio Cedreno (I 61, 19: ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ πολυσωμάτους ἀνθρώπους Αἰγύπτιοι ἱστοροῦσι γενέσθαι, τοὺς ὑπὸ Ἑλλήνων Γίγαντας ὀνομαζομέμους, τοὺς καὶ δρακοντόποδας). Per un quadro delle diverse interpretazioni della Gigantomachia nel pensiero tardo-antico vd. Vian, *Antiquité*, pp. 22 sgg.

[41] Sul piano letterario, la prima testimonianza della confusione tra Tifone e i Giganti risale a Licofrone (*Alex.* 688-693). Sul piano iconografico la situazione è più complessa: sin dall'Ottocento gli studiosi erano divisi tra chi attribuiva l'aspetto anguiforme ai Giganti già in epoca arcaica e chi spostava decisamente la cronologia verso il basso (per una rassegna delle diverse teorie al riguardo vd. Vian, *Géants*, pp. 12 sgg.). In effetti, non è sempre facile distinguere Tifone da un Gigante, ma di norma il primo (anguipede) combatte sempre isolato e contro il solo Zeus, a differenza dei Giganti, che si trovano al centro di una vera e propria battaglia; soltanto nell'arte etrusca un essere anguipede è attaccato da due avversari e ciò sembrerebbe deporre contro l'identificazione con Tifone e a favore di quella con un Gigante anguipede. Si tratterebbe di un'importante testimonianza dell'antichità di tale motivo: tuttavia, contro l'attendibilità dell'arte etrusca, portata a deformare i modelli, vd. Vian, *Géants*, p. 16. Su Tifone vd. O. Touchefen-Meynier, *LIMC* VIII, 1, s.v. *Typhon*, pp. 147-151, e I. Krauskopf, ivi, s.v. *Typhon und schlangenheinige Dämonen in Etrurien*, pp. 151-152. Sui rapporti tra il mito e l'iconografia di Tifone e le tradizioni orientali vd. ora A. Ballabriga, *Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque*, «Revue de l'Histoire des Religions» 207, 1990, pp. 3-30; W. Hansen, *The Theft of the Thunderweapon: a Greek Myth in its International Context*, «Classica et Mediaevalia» 46, 1995, pp. 13-24.

[42] Come sottolineava C. G. Heyne, βάσις è parola poetica (cfr. Soph. *Phil.* 1403): *Apollodorus Atheniensis. Bibliothecae libri tres et fragmenta*, ed. C. G. Heyne, Göttingen 1803, pp. 30 sg.

[43] Per un'analisi approfondita del passo vd. Vian, *Géants*, pp. 184 sgg.; soprattutto a

mento a tradizioni poetiche più antiche, come si è potuto dimostrare a proposito del racconto sullo scontro tra Eracle e i Giganti presente nel secondo libro della *Bibliotheca* (II 7). In questo passo, la partecipazione di Eracle all'impresa viene collocata tra la prima *Ilioupersis* e lo scalo a Cos, dove l'eroe combattè contro i Meropi. Ora, tale versione apparve come frutto di una rielaborazione tarda del mito (almeno IV sec. a.C.),[44] fino a quando la pubblicazione nel 1960 di un papiro esiodeo (fr. 43a, 61-65 M.-W.)[45] non ne dimostrò l'antichità, riaprendo il problema della sua fonte letteraria che va retrodatata almeno al VII sec. a.C.[46] Accanto

causa della presenza dei Giganti anguipedi, Vian pensa che fonte di Apollodoro sia un'opera del IV sec. a.C.: *LIMC*, s.v. *Gigantes*, p. 193. Per uno studio sulla complessa tradizione confluita nella *Bibliotheca* si rimanda a M. van der Valk, *On Apollodori «Bibliotheca»*, «Revue des Études Grecques» 71, 1958, pp. 100-168.

[44] Secondo F. Vian, il combattimento di Eracle con Alcioneo, avvenuto tra la prima *Ilioupersis* e lo sbarco a Cos (Pind. *Isthm.* 6, 31-35; cfr. anche *Nem.* 4, 27-30) venne sostituito solo nel IV sec. con la Gigantomachia: «Le poème du IV siècle conciliait ainsi avec la tradition hellénique les jeunes variantes siciliennes et campaniennes» (Vian, *Géants*, p. 221). Dopo la pubblicazione del papiro, Vian è tornato sulla questione, riconoscendo di aver erroneamente sottostimato la tradizione di Apollodoro: Vian, *Gigantomachie*, p. 257; Vian, *Héracléïde*, pp. 129 sgg.

[45] Alla Gigantomachia era probabilmente collegata l'apoteosi di Eracle: vd. M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966, p. 419.

[46] È probabile che essa vada identificata con l'*Heracleia* di Pisandro di Camiro e che proprio dal rodiese derivi il ruolo importante che Eracle assumeva nella battaglia sostenuta insieme agli dèi a Flegre, così come l'insistenza sulla *hybris* degli avversari, tema che verrà ripreso da Pindaro e Bacchilide (15, 62-63 Sn.). Secondo F. Vian, la Gigantomachia non era un *epos* di più ampie dimensioni ma rappresentava solo una sezione dell'*Heracleia* di Pisandro di Camiro: Vian, *Gigantomachie*; *Héracléïde*. Pindaro è il più prezioso testimone di questa variante mitica, in cui però al posto dei Giganti compariva Alcioneo (*Isthm.* 6, 22-35; *Nem.* 3, 36-37; 4, 25-30; fr. 33a Sn.-Maehl.); in essa svolgeva un ruolo rilevante Telamone, fidato alleato di Eracle nell'*Ilioupersis* e nella lotta contro Alcioneo, che si mostrava nella stessa veste amicale anche nell'*Heracleia* di Pisandro (cfr. Athen. XI 783c). Sul motivo della "provocazione" di Porfirione (… οὐδὲ Πορφυρίων μάθεν / παρ᾽ αἶσαν ἐξερεθίζων: *Pyth.* 8, 12-13), che compare in Pindaro e poi solo nelle Gigantomachie tarde e nella Tifonomachia di Nonno di Panopoli (*Dion.* II 244-356), vd. Vian, *Gigantomachie*, p. 261. L'*Heracleia* di Pisandro di Rodi fu riscoperta soprattutto dalla filologia alessandrina (Theocr. *Ep.* 22; Ps.-Eratosth. *Cat.* p. 96 Robert) e continuò ad essere citata ancora nel VI sec. d.C. (Olymp. *Ad Plat. Alc.* 156 Creuzer = Peisander, fr. 10 Bernabé): sull'opera di Pisandro di Rodi vd. G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry*, London 1969, pp. 96 sgg. Sul fr. 10 Bernabé vd. B. Gentili, *Eracle "omicida giustissimo". Pisandro, Stesicoro e Pindaro*, in B. Gentili, G. Paioni (edd.), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Roma 1977, p. 305.

alla testimonianza della *Bibliotheca*, un'altra traccia dell'antichità dei tratti zoomorfi dei Giganti è presente in uno scolio all'*Odissea*, in cui Aristarco sostiene che i pittori trassero l'immagine anguipede non da Omero, ma dai νεώτεροι (*i.e.* poeti successivi a Omero):[47] secondo A. Severyns, «on pourrait dire… que les artistes des VII^e^-VI^e^ siècles trouvèrent plus commode pour eux de donner aux Géants une apparence humaine, même si la source épique, dont ils se servaient, décrivait les Géants comme des monstres anguipèdes. Il reste ainsi une possibilité pour que le Νεώτεροι visés par Aristarque aient eu parmi eux l'auteur de la *Titanomachie*».[48]

La possibilità che già nella poesia antica i Giganti fossero rappresentati come anguiformi non può dunque essere esclusa; anche se si suppone che tale trasformazione sia avvenuta più tardi, per influsso dell'immagine di Tifone, è probabile che il *terminus post quem* possa essere retrodatato all'epoca classica. In effetti il processo di assimilazione tra le più note figure di ribelli all'autorità di Zeus si verifica proprio tra il VI e il V sec. a.C.: Alcioneo, originario «genio mostruoso degli istmi» (Vian, *Gigantomachie*, p. 258), combatte contro Zeus a Flegre, sede della Gigantomachia (Pind. *Isthm.* 6, 31 sgg.; cfr. *Nem.* 1, 67 sgg.);[49] Tifone viene schiacciato sotto l'Etna, condividendo il destino di alcuni Giganti (Nisiro, Encelado, etc.), gravati da pietre o trasformati in montagne (*Pyth.* 1, 16-28; cfr. Aesch. *Prom.* 351 sgg.).[50] È d'altra parte indubbio che proprio Pindaro abbia giocato un ruolo importante nella rielaborazione del mito della Gigantomachia e anche della lotta contro Tifone,[51] introducendo elementi nuovi secondo le esigenze della propria raffinata strategia encomiastica.[52] Il

[47] *Schol. PQ in Od.* VII 58-60.

[48] Vd. Severyns, *Cycle*, pp. 170. Contro questa posizione torna più volte Vian: *Géants*, pp. 14 e 171; *Gigantomachie*, p. 257 e n. 20; *Héracléide*, p. 132 n. 10. A Giganti anguipedi in Esiodo fanno invece riferimento Gregorio di Nazianzo (*Contra Julianum* 35, 652-653) e Teofilo (*Autol.* 2, 6-34).

[49] In un frammento d'incerta attribuzione (Pindaro?, *PMG* 985, 12 sgg.), Alcioneo è ormai annoverato tra i Giganti.

[50] Severyns pensava a un modello epico, fonte per entrambi: *Cycle*, pp. 170-171.

[51] «Pindaro è il primo autore a collocare il sepolcro di Tifone nell'Occidente greco […] collegando tra loro due aree – l'Etna (la Sicilia) e Cuma (negli altri autori sostituita da Pitecussa) – che nelle fonti posteriori si escludono reciprocamente quale sede del mostro» (B. Gentili in Pindaro, *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano, P. Giannini, Milano 1995, p. 14). Per l'importanza di Pindaro nella valorizzazione del ruolo di Eracle nella lotta contro i Giganti (*Nem.* 4, 27; 7, 90; *Isthm.* 6, 31-35) vd. Vian, *Géants*, pp. 193 sgg.

[52] Anche riguardo alla morte di Porfirione, rispetto alla *vulgata* che lo vede ucciso

poeta tebano, che pure definisce Tifone κεῖνο… ἑρπετόν (*Pyth.* 1, 25),[53] non fa riferimento alla natura anguipede dei Giganti e anzi attribuisce loro tratti eroici (vd. la splendida chioma imbrattata di terra in *Nem.* 1, 68, che richiama l'immagine omerica del capo di Ettore trascinato nella polvere);[54] tuttavia è interessante che sia proprio Pindaro a introdurre il motivo dell'«obliquo cammino» che viene invocato da Timoteo come etiologia della mostruosità degli arti della stirpe ribelle.[55] Nella *Nemea* 1, composta per la vittoria equestre di Cromio di Siracusa nel 476 a.C., Pindaro contrappone la via diritta di chi opera nel giusto e senza *hybris* (25: χρὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φυᾷ), a quella obliqua dell'ὑβριστής (vv. 64 sgg.):

> καί τινα σὺν πλαγίῳ
> ἀνδρῶν κόρῳ στείχοντα τὸν ἐχθρότατον
> φᾶ ἑ δᾴωσειν μόρον.
> καὶ γὰρ ὅταν θεοὶ ἐν
> πεδίῳ Φλέγρας Γιγάντεσσιν μάχαν
> ἀντιάζωσιν, βελέων ὑπὸ ῥι-
> παῖσι κείνου φαιδίμαν γαίᾳ πεφύρσεσθαι κόμαν
> ἔνεπεν· κτλ.
>
> e diceva che quello [*sc.* Eracle] avrebbe inflitto un terribile destino
> a un uomo che camminava con obliquo orgoglio.
> E infatti – diceva – quando gli dèi intraprenderanno la battaglia

dal fulmine di Zeus e dalle frecce di Eracle (Apoll. *Bibl.* I 6, 2), Pindaro introduce una variante motivata anche in questo caso da ragioni encomiastiche: nella *Pitica* 8 Porfirione viene ucciso dalle frecce di Apollo (τόξοισι: v. 18) e tale versione mitica è conservata, anche se lacunosamente, solo in Claudiano (*Gig.* 125 sgg.): vd. P. Giannini in Pindaro, *Le Pitiche*, cit., pp. 567 sg. Anche secondo I. L. Pfeijffer si deve ipotizzare un ruolo di Apollo come assassino di Porfirione, ideato o enfatizzato da Pindaro in relazione al rapporto esistente tra il dio e i Giochi Pitici (*Three Aeginetan Odes of Pindar. A Commentary on Nemean V, Nemean III & Pythian VIII*, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 487 sgg.).

[53] Il termine si riferisce a qualsiasi animale che si muova sulla terra (*vs* uccelli), ma ben presto si specializza per indicare i rettili (Hdt. IV 183; Eur. *Andr.* 269; Arist. *Av.* 1069): vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v. ἕρπω, pp. 374-375.

[54] Hom. *Il.* XXII 401 sgg.: così lo *schol.* Pind. *Nem.* 1, 104. Braswell cita a confronto Ps.-Apoll. *Bibl.* I 6, 1 (βαθεῖα κόμη): Braswell, *Nemean*, p. 80.

[55] Mal. *Chron.* 5, 56 sgg.: «Il sapientissimo Timoteo spiegò così la stessa poesia, dicendo che il poeta ha chiamato quegli uomini "dai piedi di serpente", perché avevano un'indole ferina e non attribuivano importanza ai valori umani, ma avevano piedi che camminavano verso le cose malvagie e ingiuste della terra (ἀλλ' ἔχοντας πόδας βαδίζοντας εἰς τὰ πονηρὰ καὶ ἄδικα πράγματα τῆς γῆς)».

> contro i Giganti nella pianura di Flegre,
> essi imbratterrano la splendida chioma nella terra sotto l'impeto
> delle sue frecce.

La frase iniziale è quasi anacolutica, ma il significato è complessivamente chiaro:[56] Tiresia predice ad Anfitrione che Eracle, tra le altre imprese, sottoporrà a una terribile punizione un uomo che avanza con obliquo orgoglio e gli *scholia ad loc.* suggerivano di identificare gli uomini ὑβρισταί con Busiride o con il gigante Anteo (*schol.* 97b.: τείνει δὲ ὁ λόγος ἐπὶ Βούσιριν καὶ Ἀνταῖον· οὗτοι γὰρ δι᾽ ὕβριν ὑφ᾽ Ἡρακλέους ἀπώλοντο ἑκάτεροι). Il collegamento tra l'obliquità del *gressus* e i Giganti è avvalorato anche dall'espressione di raccordo (καὶ γάρ)[57] che serve a presentare al v. 66 la Gigantomachia, l'impresa che garantirà ad Eracle le nozze con Ebe e l'immortalità (vv. 69 sgg.). Pindaro introduce dunque un'immagine della *hybris* riferita ai Giganti[58] che molto più tardi sarà utilizzata per spiegare proprio la loro natura anguiforme, nell'àmbito delle rielaborazioni esegetiche di matrice stoica.[59] Essa non prova certo la presenza di Giganti anguiformi nel testo perduto di Pindaro, ma resta una traccia dell'antichità del motivo, a mio avviso non trascurabile nella valutazione della paternità della citazione malaliana.

Francesca D'Alfonso

Appendice

Nel brano malaliano, dopo la spiegazione allegorica dell'epiteto δρακοντόπους e prima che venga descritto sinteticamente l'operato del

[56] Vd. L. R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar*, London 1932, pp. 248-249; Braswell, *Nemean*, pp. 76 sg.
[57] Sul nesso καὶ γάρ vd. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1950², pp. 108 sg.
[58] Il *topos* della strada è notoriamente pindarico: vd. O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellung im frühgriechischen Denken*, Berlin 1937, pp. 91-93.
[59] Macr. *Sat*. I 20, 8-9: «Ipse [*sc.* Heracles] creditur et Gigantas interemisse, cum caelo propugnaret quasi virtus deorum. Gigantas autem quid aliud fuisse credendum est quam hominum quandam inpiam gentem deos negantem et ideo aestimatam deos pellere de caelesti sede voluisse? Horum pedes in draconum volumina desinebant: quod significat nihil eos rectum nihil superum cogitasse totius vitae eorum gressu atque processu in inferna mergente». Vd. Vian, *Antiquité*, p. 27.

"dio" contro i Giganti (con in sequenza le differenti punizioni), c'è una breve frase lacunosa (6, 60 Th.):

> τούτου χάριν τὸ θεῖον *** κινήσεως καὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης τοὺς μὲν ἀπὸ κεραυνίου πυρὸς ἐκέλευσεν ἀπολέσθαι, τοὺς δὲ ἀπολιθωθέντας τὰ σώματα, ἄλλους τοῖς ταχυτάτοις βέλεσιν τοῦ θανάτου τοξευθῆναι, ἑτέρους δὲ τραύμασι σπαραχθῆναι ὡς λόγχης, τοὺς δὲ λοιποὺς ὑπὸ πλήθους ὑδάτων βυθισθῆναι. καὶ οὕτως οἱ γίγαντες ἤτοι δρακοντόποδες κακῶς ἀναλωθέντες ἐπλήρωσαν τὸν ἴδιον βίον.

La lacuna è di mezzo rigo (*lac. fere decem litt. P:* Th. appar.) e poteva contenere anche due parole (Jeffreys *et alii*, *Translation*, p. 3 appar.). Gleye, sulla base della traduzione slava, ha integrato la lacuna con ἀστρονομικῆς,[60] intendendo tutta l'espressione come un modo un po' enfatico per indicare la divinità («il dio del movimento astronomico e del sole e della luna»). Sulla stessa linea si pone R. Keydell, secondo cui la frase è un riflesso delle idee sincretistiche sulla deificazione degli astri, di ascendenza egizia.[61] Lo stesso Malala vi allude in un passo del II libro della *Chronographia*, citando Plutarco di Cheronea (40, 47-53 Th.): «Egli… credette opportuno deificare gli astri del cielo, introducendo il sole e la luna [τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην παρεισάγων], come avviene nella teologia egizia, e pensò che questi governassero tutto il cosmo nutrendo e accrescendo ogni cosa con il movimento tripartito dei cinque pianeti e della restante costellazione [τῇ τριμερεῖ κινήσει τῶν ε΄ πλανητῶν καὶ τῆς λοιπῆς ἀστροθεσίας], in accordo con la creazione e l'aria».[62] Tuttavia, a mio avviso, nel passo sui Giganti l'espressione risulterebbe un po' anomala, soprattutto perché il tenore dell'*excursus* è condizionato dall'*interpretatio christiana* del mito (Zeus è sempre ὁ θεός, come il Dio biblico), piuttosto che da sue letture sincretistiche.

A tale proposito vorrei richiamare l'attenzione su un interessante raffronto con la versione più ampia del mito, conservatasi nella *Bibliotheca*

[60] Gleye, rec. Istrin, p. 505. La versione slava riporta l'espressione "il dio della distesa stellata" (Istrin, *Malaly*, p. 8; vd. anche commento a p. 24).

[61] Keydell, *Peisandros*, pp. 305 sg. Così anche Vian, *Antiquité*, p. 28: «L'esprit divin qui régit les mouvements des astres, le soleil et la lune». Vd. anche Jeffreys (*Translation*, p. 3), che pure ritiene che la lacuna sia più ampia.

[62] Un'espressione analoga a quella presente nel passo sui Giganti ricorre in tutt'altro contesto, a proposito della struttura dell'ippodromo di Roma, che rappresenta l'ordinamento del mondo (cielo, terra e mare): τὰ δὲ ἑπτὰ σπάτια τὸν δρόμον καὶ τὴν κίνησιν τῆς ἀστρονομίας τῶν ἑπτὰ ἀστέρων τῆς μεγάλης ἄρκτου (135, 87 sgg. Th.).

dello Ps.-Apollodoro (I 6), in cui compare un riferimento al Sole e alla Luna (e all'Aurora). Prima dello scontro tra i Giganti e Zeus, Gea venne a sapere che i suoi figli avrebbero rischiato la morte solo ad opera di un mortale, e dunque si mise alla ricerca di un φάρμακον ἀθανασίας per salvarli.[63] Ma Zeus prevenne tale ricerca proibendo all'Aurora, alla Luna e al Sole di illuminare la terra, e riuscì in tal modo a sottrarre l'erba:

> αἰσθομένη δὲ Γῆ τοῦτο ἐζήτει φάρμακον, ἵνα μηδ' ὑπὸ θνητοῦ δυνηθῶσιν ἀπολέσθαι. Ζεὺς δ' ἀπειπὼν φαίνειν Ἠοῖ τε καὶ Σελήνῃ καὶ Ἡλίῳ τὸ μὲν φάρμακον αὐτὸς ἔτεμε φθάσας, Ἡρακλέα δὲ σύμμαχον δι' Ἀθηνᾶς ἐπεκαλέσατο.

L'episodio della ricerca frustrata del φάρμακον in relazione ai Giganti non ha altre attestazioni letterarie,[64] ma il tema dell'eclissi durante la Gigantomachia è attestato iconograficamente già dal V sec. a.C.[65]

Ora, in relazione allo stile compendioso del brano sul *modus operandi* di Zeus, è probabile che l'espressione lacunosa celi un riferimento allo stesso episodio che anche in Apollodoro precede le diverse punizioni cui verranno sottoposti i Giganti. Il verbo caduto poteva esprimere sinteticamente l'azione del dio («*dopo aver trattenuto* il movimento del sole e della luna»), che prima di punire i Giganti impedisce a Gea di preservarli dalla morte ricorrendo al φάρμακον miracoloso. Si avrebbe qui traccia di una versione mitica rara che in quanto tale subì un'inevitabile banalizzazione (vd. anche la traduzione slava).

[63] Il motivo del φάρμακον ἀθανασίας è antico e ricorre in molte tradizioni orientali: cfr. A. Brelich, *Un mito 'prometeico'*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 29, 1958, pp. 23-40; per la presenza del motivo nella lirica greca rimando a un mio articolo: F. D'Alfonso, *ΖΩΑΣ ΦΑΡΜΑΚΟΝ (Ibyc. 313 PMG)*, «Orpheus» 17, 1996, pp. 358-376. Per i Giganti e il φάρμακον vd. Vian, *Géants*, pp. 192-193, 195 sgg.

[64] Un riferimento a tale leggenda è stato individuato da R. Keydell in un frammento papiraceo attribuito dallo studioso alla *Gigantiade* di Dioniso Epico: *Zu den sogenannten Londoner Dionysiaka*, «Hermes» 67, 1932, pp. 240-241.

[65] Vd. le due coppe del Pittore di Brygos (490-480 a.C.: Vian, *LIMC*, IV, 1-2, s.v. *Gigantes*, nn. 302-303) e soprattutto un cratere da Spina della metà del V sec. a.C. (*ibid.*, n. 313).

Il Marchese di Monferrato nel *Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr* di al-'Umarî*

Michele Amari pubblicò nel 1883 una breve descrizione delle condizioni politiche degli stati europei tratta dalla grande "enciclopedia" composta dal poligrafo arabo Ibn Faḍl Allâh al-'Umarî dal titolo *Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr* (*Escursioni della vista su i reami e le capitali intorno al 1340*).[1] Nella sezione dell'opera dedicata all'Italia un paragrafo riguarda il Monferrato:[2]

وملك منفرا في وقتنا هذا هو رومي من ملوك
القسطنطينية اسمه مركيز وهم عن صاحب
القسطنطينية القايم الان واسم هذا صاحب
القسطنطينية اندرونيكوس كرميخال وهذا مركيز
صاحب منفرا هو كرميخال

La traduzione del passo proposta da Amari è la seguente:[3]

* Ringrazio Gianfranco Fiaccadori e Delio V. Proverbio per aver letto il manoscritto e avermi fornito utili indicazioni.

[1] M. Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente secondo una relazione di Domenichino Doria da Genova.* Testo arabo con versione italiana e note, «Atti della R. Accademia dei Lincei. Memorie» Sc. mor., s. III, 11, 1882-1883, pp. 67-103 (= *Tardi studi di storia arabo-mediterranea*, a c. di F. Giunta, Palermo 1985, pp. 283-324); cfr. Id., *Aggiunte e correzioni alla memoria sopra un capitolo di 'Al 'Umari*, ivi, pp. 306 sgg. (= *Tardi studi*, cit., pp. 325-328). Su al-'Umarî vd. anche C. Schiaparelli, *Notizie d'Italia estratte dall'opera di Śihâb addîn 'al 'Umarî, intitolata Masâlik 'al 'abṣâr fî mamâlik 'al 'amṣâr*, «Atti della R. Accademia dei Lincei. Rendiconti» s. IV, 11, 1888, pp. 304-316, e *Italia Euro-Mediterranea nel medioevo: testimonianze di scrittori arabi. Antologia di saggi*, a c. di M. G. Stasolla, Bologna 1983, pp. 35 sg., 260 sg. e 285.

[2] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 95 (= p. 316).

[3] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 78 (= p. 298).

> Il re odierno di Monferrato è rûmî (bizantino) della dinastia di Costantinopoli e si chiama m.rkîz (il Marchese). Lo stipite di cotesti [marchesi di Monferrato] fu uno zio dell'odierno signore di Costantinopoli, Andronico k.rmîḫâl (κύριος Μιχαήλ, kyr Michael) essendo [l'attuale] marchese [figliuolo di] kîr Michael anch'esso.

Secondo il grande arabista, al-'Umarî menzionerebbe qui Andronico III Paleologo «figlio di un Michele che non regnò» (cioè Michele IX), e Teodoro I Paleologo «fratello dello stesso Michele»:[4] a suo avviso, infatti, l'autore del trattato avrebbe preso «la voce kîr per equivalente dell'arabo 'ibn o dell'aramaico bar 'figliuolo'».[5] Al di là della bizzaria di una simile soluzione, va rilevato che, accettando l'ipotesi di Amari, Teodoro risulterebbe figlio del proprio fratellastro Michele; e che nel testo originale non v'è traccia della pretesa relazione di parentela («zio») fra Teodoro e Andronico.

Dando scarso peso alle incongruenze del passo in questione, Amari se ne serve addirittura come elemento chiave per la datazione delle conversazioni di al-'Umarî con la sua fonte principale, quel genovese conosciu-

[4] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 68 (= p. 284). Su Teodoro Paleologo, marchese di Monferrato dal 1305 al 1338, vd. Guglielmo Ventura, *Chronica Astensia ab origine urbis, seu potius ab anno* MLXX *usque ad annum circiter* MCCCXXV, & c., in *R.I.S.*, XI, Mediolani 1727, coll. 135-281: coll. 208 sgg.; Benevenutus de S. Georgio, *Historia Montis Ferrati*, in *R.I.S.*, XXIII, ivi, 1733, coll. 305-762: coll. 415 sgg.; Galeotto del Carretto, *Cronica di Monferrato*, in *Monumenta Historiae Patriae, 5 Scriptores*, III, Augustae Taurinorum 1848, coll. 1165-78; Nic. Greg., *Hist. Byz.* VII 5-6, e IX 1, ed. L. Schopen, *CSHB*, XIX/1 (1829): pp. 237, 243 sg. e 396; Georg. Pach., *De Andronico Palaeologo*, V 28, e VII 18, ed. I. Bekker, *CSHB*, XVIII/2 (1835), pp. 447 e 598 sg.; Io. Cantac., *Hist.* I 51 e IV 1, ed. L. Schopen et B. Niebhur, *CSHB*, XX/1 (1828), pp. 256 sg., e XX/3 (1832), p. 12. Elenco completo delle fonti in *PLP*, hrsg. v. E. Trapp et al., I/9, Wien 1989, pp. 89 sg., n° 21465, con ampia bibliografia. Cfr. anche J. Bastin, *Le traité de Théodore Paléologue dans la traduction de Jean de Vignay*, in *Études romanes dédiées à Mario Roques*, Paris 1946, pp. 77-88; C. Knowles, *Les Enseignements de Théodore Paléologue*, «Byzantion» 22, 1952, pp. 389-394; A. E. Laiou, *A Byzantine Prince Latinized: Theodore Paleologue Marquis of Montferrat*, ivi, 38, 1968, pp. 386-410; *Les Enseignements de Théodore Paleologue*, ed. by C. Knowles, London 1983; W. Haberstumpf, *Tra Monferrato e Bisanzio: un testamento del 1338 di Teodoro I Paleologo*, «Quaderni Medievali» 19, 1985, pp. 35-47, e A. A. Settia, *"Sont inobediens et refusent servir": il principe e l'esercito nel Monferrato dell'età avignonese*, in *Piemonte medioevale: forme del potere e della società. Studi per G. Tabacco*, Torino 1985, pp. 85-123.

[5] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 78 n. 5 (= p. 298 n. 21).

to dagli arabi come Balâbân («sparviero»), che lo studioso identifica con Domenichino Doria figlio di Taddeo, liberto di al-Mu'izzî, amîr kabîr dell'Egitto all'epoca del sultano Muḥammad b. Qâlâwûn:[6] secondo Amari, le conversazioni tra Balâbân e l'autore si sarebbero in effetti svolte tra il 1328 e il 1338 unicamente per il fatto che «nel presente capitolo sono nominati come principi contemporanei, in Costantinopoli (1328-1341) Andronico III Paleologo […] e in Monferrato il marchese Teodoro I Paleologo (1305-1338)».[7]

Il problema è stato recentemente riconsiderato da Walter Haberstumpf, che ha sottolineato la scarsa chiarezza e le difficoltà del passo e ha proposto una soluzione alternativa: a suo parere al-'Umarî, utilizzando il termine k.rmîḫâl, aveva presente «l'espressione catalana *xor Miqueli* (di chiara derivazione greca: κύριος Μιχαήλ) con cui Michele IX è costantemente indicato nella cronaca di Ramon Muntaner»; travisatone l'originario significato, il geografo arabo avrebbe confuso il nome col titolo, interpretandolo come «un'unica forma onorifica da attribuire ai *basileis*».[8] Haberstumpf ne deduce che al-'Umarî non intendeva riferire una forma di parentela, ma piuttosto indicare un titolo di legittimità dinastica. Va però precisato che Haberstumpf ha come unico punto di riferimento testuale la versione amariana, ripetendone l'assunto – come si è detto, senza riscontro nel testo arabo – secondo cui il marchese sarebbe «lo zio dell'imperatore Andronico III».[9]

A questo punto, conviene esaminare più da vicino l'originale e procedere a una nuova traduzione, poiché quella di Amari si allontana di molto dalla lettera del testo (egli stesso afferma di non essere sempre riuscito «a evitare le parafrasi»):[10]

> il sovrano del Monferrato nostro contemporaneo è un rûmî (bizantino) degli imperatori di Costantinopoli, il nome suo è 'marchese'; egli [discende][11] dall'attuale signore di Costantinopoli, e il nome di questo signore di Costantino-

[6] Vd. soprattutto Amari, *Aggiunte e correzioni*, cit., pp. 306 sgg. (= pp. 325-328).
[7] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 68 (= p. 284).
[8] W. Haberstumpf, *Teodoro Paleologo in una fonte araba del Trecento*, «Quaderni Medievali» 27, 1989, pp. 67-75: pp. 72 sg.
[9] Haberstumpf, *Teodoro Paleologo in una fonte araba*, cit., p. 73.
[10] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 71 (= p. 289).
[11] Come mi suggerisce Gianfranco Fiaccadori, è preferibile leggere «huwa» piuttosto che «hum».

> poli è Andronico Kirmîḫâl, e questo marchese signore del Monferrato è [anch'egli] un Kirmîḫâl.

La traduzione letterale del passo offre un quadro più lineare che non la parafrasi di Amari: il sovrano del Monferrato (Teodoro) è un bizantino discendente dell'imperatore Andronico, che dunque non può essere altri che il padre di Teodoro, Andronico II (non certo suo nipote Andronico III); sia il marchese sia l'imperatore sono dei Kirmîḫâl, espressione che – come ha giustamente visto Haberstumpf – indica un titolo di legittimità dinastica,[12] ma non va riferita a Michele IX, bensì a Michele VIII, fondatore dellla dinastia Paleologa, cosicché sembra plausibile l'equivalenza Kirmîḫâl = Paleologo.

Dalle precedenti considerazioni discende la necessità di rivedere la data delle conversazioni fra al-'Umarî e la sua fonte, il genovese Balâbân: piuttosto che tra il 1328 e il 1338 (come voleva Amari) queste devono essersi svolte certamente prima del 1328, dal momento che Balâbân /Domenichino riferisce appunto ad al-'Umarî che «l'attuale sovrano di Costantinopoli» è Andronico II. Tale *terminus ante quem* si accorda del resto con quanto precisato dallo stesso Amari in un'appendice alla «memoria» contenente il testo del *Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr*: in effetti, secondo il biografo al-Safadî (Londra, British Library, Add. Ms. 23, 357, f. 626), l'emiro al-Mu'izzî, padrone di Balâbân /Domenichino, fu incarcerato dal sultano Muḥammad b. Qâlâwûn, che lo tenne «a lungo» in prigionia, liberandolo nell'anno 730/1329-30; poiché è molto probabile (come sottolinea lo stesso Amari) «che Domenichino sia stato messo in prigione e successivamente liberato insieme col suo padrone», le conversazioni fra l'autore e la sua fonte – che avvennero, per esplicita ammissione di al-'Umarî, in carcere[13] – hanno come ulteriore *terminus ante quem* il 1329-30; e ciò costituisce un'evidente conferma della cronologia che qui si propone.

Marco Di Branco

[12] Vd. in proposito Amari, *De' titoli che usava la cancelleria*,, in *Tardi studi*, cit., pp. 527 sg.
[13] Amari, *'Al 'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*, cit., p. 68.

La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali

Il presente lavoro si propone di esaminare sia il problema relativo al rapporto intercorrente tra luoghi dei vivi e luoghi dei morti, nel lasso di tempo compreso tra tarda antichità e bassomedioevo, sia alcune questioni connesse alla ritualità della morte, assumendo quale punto di partenza i dati relativi agli scavi archeologici da noi condotti in Calabria.[1]

Il periodo di transizione tra tarda antichità ed altomedioevo è stato particolarmente significativo per i molti cambiamenti avvenuti, religiosi come sociali, e per il dissolversi dello stato centralizzato. In quella fase così instabile, dove il confine tra continuità e discontinuità si disegna come una fragile linea, le grandi innovazioni della ritualità funeraria segnano un elemento di frattura rispetto al periodo precristiano. Il cristianesimo è alla base di un profondo mutamento culturale, che prelude alla lenta abolizione della divisione tra luogo dei vivi e luogo dei morti: una separazione che, sancita dalla legislazione romana e ancora sottolineata dal *Codex*

[1] Il presente articolo è stato consegnato nell'aprile del 2003. I dati sono tratti parzialmente da una ricerca interdisciplinare tra archeologia ed antropologia culturale, effettuata per il progetto Murst ex 40% *I luoghi dei vivi, i luoghi dei morti: confini, separazioni, intersezioni. Prospettive interdisciplinari e comparative* (Università di Torino, Milano, Bologna, Venezia), coordinatore prof. F. Remotti (Università di Torino). La ricerca è iniziata nel gennaio 2001. Ringraziamo: il dott. C. Sabbione e la dott.ssa E. Lattanzi, della Soprintendenza Archeologica della Calabria, che sostengono, da anni, la nostra ricerca; i proff. A. Lotorto e F. Rombolà, dell'Associazione Culturale «Paolo Orsi» di Tropea, per averci accompagnato nei luoghi delle ricognizioni sull'altopiano del Poro. Inoltre, ringraziamo per i consigli e per il proficuo scambio di opinioni K. Ierodiakonou (St. Hugh's College, Oxford), J. Tuerk (University of Chicago) e B. Caputo (Università di Milano). Infine, siamo grati al marchese P. Toraldo Serra, per averci consentito di visionare alcuni dei materiali archeologici di proprietà della sua famiglia. Nel seguente lavoro C. M. Lebole si è occupata del problema relativo alla topografia; G. Di Gangi dei corredi e riti funerari. Per gli aspetti interdisciplinari della ricerca vd. G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti: aspetti di ritualità e topografia nella Calabria medievale*, in *Atti del III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale, Salerno, 2-5 ottobre 2003*, Firenze 2003, pp. 747-752.

Theodosianus del 381,[2] risultava sempre più lontana dalle esigenze culturali e cultuali di una società in trasformazione.

L'archeologia della morte ha permesso di individuare tra legislazione e vita quotidiana forti discrepanze, che risultano più evidenti proprio nei periodi di profonde transizioni. Risulta inevitabile chiedersi se, per la fase di passaggio tra tardoantico e altomedioevo, si possa parlare di vere e proprie aree funerarie all'interno dello spazio urbano o semplicemente di sepolture occasionali, e ancora se la scelta del sito seguisse una selezione precisa: a questo proposito, l'assenza di normative specifiche non permette di comprendere con quali criteri venissero valutate le aree cimiteriali.[3]

Ciò che colpisce è la disomogeneità dell'organizzazione funeraria tra l'area centro-settentrionale e quella meridionale della penisola italica: alcuni esempi emblematici, forniti dalle fonti materiali e di seguito esposti, aiutano a capirne meglio le differenze. Gli scavi urbani effettuati nel Norditalia, maggiormente indagato a livello archeologico, dimostrano come per tutto l'VIII sec. siano ancora in uso i cimiteri suburbani, ma si può segnalare un quadro di mobilità che vede lo sviluppo di nuove aree funerarie sempre più vicine al perimetro difensivo se non, addirittura, nella città stessa. Infatti, nel corso del V-VII sec. molte sono le inumazioni che entrano all'interno delle mura grazie anche alla presenza di un edificio chiesastico, che diventa l'elemento di aggregazione rituale fondamentale: si assiste così a una progressiva conquista cristiana dello spazio e a una selezione delle sepolture che hanno il diritto a entrare nei luoghi dei vivi. Secondo quanto documentato dagli scavi le prime inumazioni in area urbana sono quelle privilegiate, quali il gruppo delle sepolture episcopali ad Aquileia,[4] la deposizione dei vescovi nella chiesa di S. Pietro al

[2] La norma mira precisamente ad arginare l'abuso di seppellire *intra muros* e nei luoghi di culto: A. M. Giuntella, *Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'altomedioevo. Consuetudini ed innovazioni*, in G. P. Brogiolo, G. Cantino (edd.), *Sepolture tra IV ed VIII secolo. Atti del VII Seminario sul tardoantico e l'alto medioevo in Italia centro settentrionale. Gardone Riviera 24-26 ottobre 1996*, Mantova 1998, p. 61 n. 2.

[3] Alcuni termini segnalano aree destinate a uso funerario ma sono da considerarsi come semplici indicatori, mentre l'unico dato giuridico che permetta l'edificazione di un sepolcro è il possesso privato del terreno destinato a tale scopo, regola che non ha subito variazioni dal periodo romano, neanche nel *Corpus iuris* giustinianeo: vd. G. Cantino, C. Lambert, *Sepolture e città. L'Italia settentrionale tra IV ed VIII secolo*, in Brogiolo, Cantino (edd.), *Sepolture*, cit., p. 104.

[4] Cantino, Lambert, *Sepolture e città*, cit., pp. 100-102.

Castello a Verona,[5] la tomba del vescovo Tiziano, ubicata in una cappella a nord della cattedrale, a Brescia.[6]

Si assiste a un importante fenomeno di vera e propria gerarchizzazione degli spazi: le sepolture e gli edifici *ad sanctos* diventano non solo poli cultuali intorno ai quali si riorganizza il nuovo assetto urbanistico della città, ma indicano anche un diverso modo di intendere la ritualità della morte, poiché con sempre maggior frequenza si manifesta, da parte dei fedeli, il desiderio di essere seppelliti presso la tomba di un santo.

Tale fenomeno è particolarmente attestato nell'Italia centro-settentrionale e in Francia, e caratterizza edifici sia all'interno della cinta muraria sia all'esterno.[7]

Un esempio importante è rappresentato da Aosta, per quanto concerne sia la chiesa funeraria di S. Lorenzo[8] sia la zona cimiteriale fuori Porta Decumana. La chiesa cruciforme di S. Lorenzo, fondata nei primi decenni del V sec., è il principale complesso cimiteriale *extra moenia*: lo sviluppo di quest'area risulta essere, in quest'epoca, il frutto di una scelta che individua il *locus* del culto martiriale e delle sepolture vescovili. L'edificio non ha occupato il luogo dei vivi: eppure, alla base della sua edificazione c'è una sicura emanazione episcopale, un segno tangibile del cambiamento che guarda direttamente alla *basilica Apostolorum* di Milano, a cui si collega, non solo per la simbologia della planimetria[9] ma, soprattutto,

[5] M. C. La Rocca, *"Dark Ages" a Verona: edilizia privata, aree aperte e strutture pubbliche in una città dell'Italia settentrionale"*, in R. Comba (ed.), *Paesaggi urbani dell'Italia padana nei secoli VIII-XIV*, Bologna 1988, p. 80.

[6] G. P. Brogiolo, *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Mantova 1993, p. 68.

[7] Per l'Italia centrosettentrionale Aosta; Ravenna, S. Apollinare in Classe; Imola, S. Cassiano, Roma etc.: vd. S. Gelichi, *Introduzione all'archeologia medievale*, Roma 1997, pp. 157-168. Per la Francia è il caso di Auxerre, St. Germain; di Lione, St. Just e St. Laurent-de-Choulans; di Poitiers; di Favergers nella Haute-Savoie vicino a Grenoble etc.: vd. J. C. Picard, *Cristianizzazione e pratiche funerarie, tra tarda antichità ed alto medioevo*, Torino 1992.

[8] C. Bonnet, R. Perinetti, *La chiesa di San Lorenzo in Aosta*, «Quaderni della Soprintendenza per i Beni Culturali della Valle d'Aosta» n.s. 1, 1981. L'esempio di S. Lorenzo ad Aosta è stato da noi analizzato con maggior attenzione in quanto, nel 2001, siamo stati incaricati dalla Regione Val d'Aosta della redazione dei testi relativi al percorso museale dell'edificio stesso, da poco inaugurato. S. Lorenzo si sviluppa, non a caso, nei pressi dell'importante asse viario per Ivrea, fondandosi su una preesistente necropoli di età romana, a cui la comunità cristiana non sembra essere legata da particolare memoria.

[9] Ricordiamo che la planimetria di S. Lorenzo riprende quella dell'*Apostoleion* di Costantinopoli, fatto edificare da Costantino nel IV sec.

per la posizione urbanistica.[10] A ciò si aggiunge un elemento fortemente rituale e di aggregazione cultuale: quello delle reliquie.[11]

Ciò che preme sottolineare, per quanto concerne il rapporto tra luogo dei vivi e luogo dei morti, non è soltanto la relazione tra città e aree cimiteriali, ma anche l'organizzazione degli spazi rituali. L'interno di S. Lorenzo ne lascia intuire l'importanza: del *synthronos* ma, soprattutto, della *solea* con il reliquiario e le sepolture dei vescovi, intorno alle quali i fedeli si riuniscono, pregano, cercano il contatto con le sacre reliquie, implorano intercessioni. Va sottolineata la scelta, ben precisa, dello spazio urbanistico utilizzato da questa chiesa funeraria, una scelta che rappresenta il cambiamento rituale della morte ed è simbolo della memoria.

Sempre ad Aosta, l'area cimiteriale fuori Porta Decumana[12] è caratterizzata dalla *cella memoria*, a cui si affiancano due mausolei con la *mensa*, testimonianza del banchetto funerario: questi edifici furono usati ancora nel corso dell'VIII sec.[13] Nel caso di Aosta, a differenza di Brescia, Verona etc., non si può parlare di luogo dei morti integrato nei luoghi dei vivi,

[10] S. Lorenzo è ubicato presso la via che, anche ad Aosta, è considerata come la strada romana per eccellenza, compresa tra l'arco di Augusto e la porta pretoriana: vd. Bonnet, Perinetti, *La chiesa di San Lorenzo*, cit., fig. 1.

[11] Le reliquie provengono forse da Milano; il mediatore della traslazione fu il vescovo Eustasio o, molto probabilmente, il vescovo Grato, che visse a Milano nel 451 e che fu seppellito nella chiesa di Aosta: vd. Bonnet, Perinetti, *La chiesa di San Lorenzo*, cit., p. 21. È importante notare come, nel periodo compreso tra VIII e IX sec., l'area di S. Lorenzo, fuori dalla città, diviene un polo di forte aggregazione demica, una sorta di *trait-d'union* tra il luogo dei vivi e il luogo dei morti, trasformando in maniera sensibile l'impianto urbanistico di Aosta, indipendentemente dai limiti costituiti dalle porte urbiche. Il culto funerario e la presenza sia di reliquie sia della sepolture dei vescovi fondatori della cristianità aostana sono la ragione di una forte continuità della memoria, testimoniata dal fatto che ancora nel corso del XVIII sec. l'area viene ricordata come «coemeterium S. Laurentii» ed i diritti di inumazione presso la canonica vengono garantiti dalle bolle papali che, in pieno XII sec., ne confermano il privilegio di sepoltura.

[12] Quest'area cimiteriale, posta sul lato destro della via che porta alla «Alpis Graia», è attestata già nel I sec. d.C. e continua a essere usata, seppur non in tutti i suoi settori, ancora nel IV sec. Il lato del cimitero più vicino alla strada viene obliterato da un abbassamento del suolo in modo da impostare una nuova area cimiteriale di età paleocristiana.

[13] C. Bonnet, R. Perinetti, *Les premieres édifices chrétiens d'Augusta Praetoria (Aosta)*, Aosta 1986, p. 488; R. Mollo Mezzena, *Il complesso cimiteriale fuori Porta Decumana ad Aosta*, in *Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Piemonte, Valle d'Aosta)*, Roma 1982, p. 325.

ma di luogo dei vivi che si sviluppa intorno al luogo dei morti, proprio in virtù della sacralità dell'edificio *ad martyres* ubicato fuori porta.[14]

Tra tardoantico ed altomedioevo, dunque, il rapporto tra insediamento e necropoli perde, seppur lentamente, la percezione delle rispettive specificità, grazie a una ridistribuzione funzionale e a una progressiva integrazione degli spazi, in virtù di un processo in cui la cristianizzazione ha svolto un ruolo preponderante. Con ciò non si vuole affermare che la riorganizzazione delle zone cimiteriali sia stata indotta solo ed esclusivamente dalla nuova religione, dal momento che molte deposizioni cristiane sono ubicate, ancora nel IV sec., all'interno di necropoli pagane. Tuttavia emerge in maniera molto evidente che la nuova ritualità, legata sia al culto martiriale sia alle sepolture *ad sanctos*, impone variazione significative delle aree funerarie e del paesaggio urbano e suburbano, in quanto le basiliche cimiteriali e martiriali obbligano a una revisione degli spazi, di cui esse diventano il fulcro,[15] così da trasformare i luoghi dei morti in ambiti comunitari complementari a quelli urbani.

Si può affermare che, per quanto riguarda l'Italia centro settentrionale,[16] il problema delle aree funerarie in rapporto a quelle urbane non può essere semplificato in *intra* o *extra urbem*, in quanto il confronto inerente all'ubicazione delle sepolture non può limitarsi a prendere in considerazione solamente il concetto giuridico di città, ma deve anche esaminare realtà quali la disponibilità degli spazi, la presenza delle reliquie, l'importanza del sito nel contesto politico e sociale.

Se dagli esempi presentati per l'Italia centro-settentrionale si evince come, già in età paleocristiana, inizi un processo di riorganizzazione spaziale della città in rapporto ai cimiteri, altrettanto non si può affermare per le aree dove si attesta la presenza bizantina, e nella fattispecie la Calabria, dove i dati degli scavi disegnano un quadro differente.

Sono stati presi in considerazione siti sia sul versante jonico sia su quello tirrenico.[17] Pare sostanzialmente assente, in questi esempi, il concetto di luogo dei morti in rapporto al luogo dei vivi in quanto le sepolture sono state ubicate in aree che possiamo definire, con un termine forte, di "scarto". Infatti, per il periodo compreso tra il VII e l'inizio dell'VIII sec., so-

[14] L'attuale area della collegiata Sant'Orso.

[15] Y. Duval, *Sanctorum sepulcris sociari*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e^-XIII^e^ siècle)*, in *Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome et l'Université "La Sapienza" de Rome, 1988*, Roma 1991, pp. 335-351.

[16] Non presentiamo i casi degli edifici di Roma perché già ampiamente conosciuti.

[17] In queste due aree della regione la nostra attività di ricerca sul campo è iniziata nel 1987, grazie alla collaborazione con la Soprintendenza Archeologica della Calabria.

no state rinvenute inumazioni nei crolli delle coperture delle *villae* di Casignana,[18] di Quote San Francesco[19] e a Locri,[20] cioè in luoghi ormai solo parzialmente usati dai vivi.[21] Intorno a questi siti non vi sono tracce di edifici di culto né, tantomeno, è possibile riconoscere un'organizzazione rituale e spaziale simile a quella nota per le aree centro-settentrionali.

Per il sito di Tropea,[22] sul litorale tirrenico, possiamo segnalare la presenza di un'area cimiteriale di notevole importanza, dove sono state rinvenute varie tombe, del tutto particolari, che ricordano quelle cosiddette *a cupa*, che si diffusero, a partire dal II sec., dall'Africa settentrionale (soprattutto dalla Tripolitania) in alcune parti del Mediterraneo occidentale,

[18] F. Barello, M. Cardosa, *Casignana Palazzi*, in *La Calabre de la fin de l'antiquité au Moyen Age, Atti della Tavola Rotonda, Roma 1-2 dicembre 1989*, «Mélanges de l'École Française de Rome» 103/2, 1991, pp. 669-687.

[19] L. Avetta, M. Marcelli, L. Sassi D'Elia, *Quote San Francesco*, in *La Calabre*, cit., pp. 599-609. Nel caso di Quote San Francesco sono state trovate sepolture infantili in anfora anche durante gli scavi del 2001, all'interno di un ambiente abitativo non più utilizzato, annesso a locali ancora in uso.

[20] C. Sabbione, *Da Locri a Gerace: testimonianze archeologiche*, in *Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo. Atti dell'XI Convegno di Studi Bizantini, Locri-Gerace-Stilo 6-9 maggio 1993*, Soveria Mannelli 1998, p. 28.

[21] Un caso simile è stato riscontrato anche a Trento (E. Cavada, *Cimiteri e sepolture isolate nella città di Trento (secoli V-VIII)*, in Brogiolo, Cantino, edd., *Sepolture*, cit., pp. 125-126), a Cividale (I. Ahumada Silva, *Sepolture tra tardo antico ed altomedioevo a Cividale del Friuli. Considerazioni e topografia aggiornata*, *ibid.*, p.156), a Ferento (G. Maetzke *et alii*, *Ferento (Viterbo). Indagini archeologiche nell'area urbana (1994-2000)*, «Archeologia Medievale» 28, 2001, p. 302). Si tratta sempre, però, di contesti urbani, con problematiche differenti rispetto a quelle presentate per la Calabria.

[22] Gli interventi di scavo nel centro di Tropea sono iniziati nel 1991: G. Di Gangi, C. M. Lebole, C. Sabbione, *Scavi medievali in Calabria: Tropea 1, rapporto preliminare*, «Archeologia Medievale» 21, 1994, pp. 351-375; G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Dal tardoantico al bassomedioevo: inquadramento storico, dati di scavo e materiali dal sito urbano pluristratificato di Tropea (VV)*, in S. Patitucci Uggeri (ed.), *Scavi medievali in Italia 1994-1995. Atti della I Conferenza italiana di Archeologia Medievale, Cassino 14-16 dicembre 1995*, Roma-Friburgo-Vienna 1998, pp. 93-122; *La ceramica medievale in Calabria (VI-XIV secolo d.C.): origini, produzioni, significato storico*, in A. Placanica (ed.), *Calabria Medievale*, Roma 1999, pp. 411-429; *La Calabria bizantina (VI-XIV secolo): un evento di lunga durata*, in J. M. Martin (ed.), *L'Italie byzantine. Actes du XX^e Congrès International des Études Byzantines* (in corso di stampa); Di Gangi, C. M. Lebole, *Luoghi dei vivi*, cit.; M. C. Lebole, *Insediamento e cultura materiale nella transizione tra tardoantico ed altomedioevo in Italia meridionale,* in *L'Italia meridionale nell'età tardoantica. Atti del XXXVIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2-6 ottobre 1998*, Taranto 2000, pp. 566-594.

quali la Spagna, Cornus in Sardegna,[23] Agrigento,[24] l'Italia (Tropea, Ostia).

Il tipo perdura a lungo, con il segnacolo che tende a divenire stretto, anziché semicilindrico come a Tropea e, soprattutto, nel Maghreb tunisino e libico. Alcune lettere di Gregorio Magno testimoniano che il periodo compreso tra V e VII sec. fu certamente importante per Tropea. Essa è citata quale centro della *massa trapeiana*, un primitivo nucleo del *Patrimonium Sancti Petri*, il cui sviluppo è da collegare al veloce accrescimento della produzione cerealicola, dettato dalle necessità romane di rifornimento annonario a cui offrivano concrete possibilità le fertili zone del limitrofo altopiano del Poro.[25]

Per quanto concerne il rapporto tra zona funeraria e abitato, nel caso della città di Tropea non possiamo fornire alcuna informazione certa, dovendosi escludere, per ragioni metodologiche, i dati degli interventi compiuti all'inizio del '900. Inoltre, negli scavi stratigrafici effettuati tra il 1991 e il 2001, non sono finora state trovate tracce dell'abitato altomedievale che, probabilmente, era caratterizzato ancora dalla presenza di *villae* sparse sul territorio, ovvero si concentrava maggiormente nella zona portuale, non ancora indagata. Dalla particolare tipologia delle sepolture possiamo affermare che si tratta di tombe appartenenti a un elevato ceto sociale, come si evince anche da alcune epigrafi in marmo applicate sulla copertura di alcune di esse; i corredi trovati al loro interno sono relativi a brocchette a bande rosse e a pregiati esemplari in vetro.[26] Tali epigrafi forniscono informazioni molto interessanti: una lastra con la dicitura «Irene conductrix massae trapeianae» e una con «Leta presbitera»

[23] A. M. Giuntella, G. Borghetti, D. Stiaffini, *Mensae e riti funerari in Sardegna: la testimonianza di Cornus*, Taranto 1985, p. 33; A. M. Giuntella, *Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'altomedioevo. Consuetudini ed innovazioni*, in Brogiolo, Cantino (edd.), *Sepolture*, cit., pp. 64-70.

[24] R. M. Bonacasa Carra, *La necropoli paleocristiana di Agrigento: aspetti e problemi*, in *Sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo. Atti del Convegno sull'Archeologia tardoromana e medievale, Cagliari 27-28 giugno 1987*, Oristano 1990, pp. 398-401, figg. 7-8.

[25] Di Gangi, Lebole, Sabbione, *Scavi medievali*, cit.; Di Gangi, Lebole, *Dal tardoantico al bassomedioevo*, cit.

[26] G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Anfore, ceramica d'uso comune e ceramica rivestita tra VI e XIV secolo in Calabria: prima classificazione e osservazioni sulla distribuzione e la circolazione dei manufatti*, in G. Démiens d'Archimbaud (ed.), *Atti del VI Congresso Internazionale sulla Ceramica Medievale nel Mediterraneo. Aix-en-Provence 13-18 novembre 1995*, Aix-en-Provence 1997, pp. 153-166; *La ceramica medievale*, cit.; G. Di Gangi, *Vetri provenienti dagli scavi stratigrafici di Gerace (RC)*, in A. Coscarella (ed.), *Il vetro in Calabria*, Soveria Mannelli 2003, pp. 201-218.

forniscono infatti l'eccezionale attestazione, in ambito occidentale e a quest'epoca, del potere e del rilievo assunto all'interno della società tropeana da personaggi femminili.

La tipologia delle tombe fa riferimento a modelli documentati nell'area maghrebina e in particolare a personaggi che esercitavano un rilevante ruolo sociale, come risulta da alcuni studi relativi al Maghreb, nei quali si sottolinea la presenza di donne nella vita religiosa dal periodo pre-cristiano fino a quello islamico.[27]

Soprattutto, è importante segnalare la forte tradizione di donne-prete, testimoniata da evidenze archeologiche di ambito sia scultoreo sia epigrafico.[28] Si trattava di donne assai istruite, a capo di edifici di culto se non, addirittura, del comprensorio religioso di una singola città, e dotate di una misteriosa e benefica forza sacra, la *barakah*, che le caratterizzava come maestre spirituali capaci, ancora in epoca islamica, di intercedere con l'aldilà. Alcuni antropologi hanno sottolineato come taluni rituali siano sopravvissuti nel tempo: ad esempio, il rito di iniziazione che precedeva il sacerdozio consisteva nell'intessere una treccia "sacra" con una ciocca dei capelli della futura sacerdotessa. Tale rito poteva accompagnare anche la cerimonia funebre, come attestato da alcune steli funerarie sin dal II-III sec.[29] Questa tradizione è testimoniata ancora nel XX sec. in Tunisia, con il nome di *okssa*, anche se snaturata del significato originario.[30]

Gli esempi relativi alla presenza femminile nel mondo sacerdotale permettono di meglio comprendere sia le epigrafi sia le sepolture rinvenute a Tropea, culturalmente assai legata alle regioni nordafricane. A questo periodo appartengono anche le tombe individuate durante le ricognizioni sull'altopiano del Poro condotte nell'estate del 2001, ma, in questo caso, si deve segnalare che si tratta di inumazioni tipologicamente comuni e non fortemente caratterizzanti come quelle trovate a Tropea.

Le sepolture del Poro sono ubicate lungo costoloni rocciosi, alcune addirittura scavate in verticale nella parete, per meglio sfruttare lo spazio a disposizione. Quasi tutte erano coperte con pietre e contenevano l'abituale brocchetta acroma o a bande rosse. Al centro di quest'area è stato reperito materiale ceramico d'uso comune collegabile ad abitati di tipo rurale al momento non individuati, analogamente a quanto segnalato per il crotonese.[31] Anche in questo caso, dunque, possiamo parlare non solo di

[27] E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin*, Paris 1954, p. 91.
[28] L. Sebai-Ladjimi, *La femme en Afrique à l'époque romane*, Paris 1977.
[29] *Ibid.*
[30] Dermenghem, *Le culte*, cit., p. 95.
[31] R. Spadea, *Crotone: problemi del territorio tra tardoantico e medioevo*, in *La Calabre*, cit., p. 562.

selezione degli spazi dei morti, ma anche e soprattutto di economia degli spazi cimiteriali – situati in aree né coltivabili né vivibili – al fine di favorire una produzione agricola più redditizia e funzionale alla *massa*.

Ciò che più stupisce, considerando che si tratta di inumazioni di età cristiana, è l'assenza di un polo cultuale, ovvero di un'organizzazione ecclesiastica della morte. Si può ipotizzare che la Calabria bizantina fosse maggiormente ancorata a tradizioni rituali più squisitamente pagane e che il substrato culturale non risultasse molto permeabile ai cambiamenti strutturali dettati dalla religione ufficiale.

Durante il secolo IX, con l'insediamento di metropoliti stabili, la situazione sembra cambiare: un esempio emblematico è la chiesa bizantina rinvenuta negli scavi al castello di Santa Severina presso Crotone[32] dove, nel corso del secolo, il metropolita fece edificare una serie di piccoli edifici chiesastici, simbolo del rinnovamento della politica ecclesiastica e religiosa allora in atto. La costruzione, di modeste dimensioni e rimasta in uso fino all'arrivo dei Normanni, era collocata nel centro dell'abitato: la chiesa diventava così l'elemento aggregante dell'area cimiteriale.

All'interno dell'edificio chiesastico è stata individuata una sepoltura privilegiata, anche se in questo caso non si può parlare di una reale organizzazione degli spazi. Infatti durante lo scavo non sono state rinvenute tracce di elementi tali da consentire di attribuire a questa inumazione un ruolo gerarchico: non vi sono buche relative a un'eventuale palizzata o elementi di recinzione utili a isolare la tomba dal resto dell'impianto chiesastico. Nondimeno tre elementi permettono di definire "privilegiata" tale sepoltura: il primo è l'ubicazione, perfettamente in asse tra ingresso e abside; il secondo è il rinvenimento di una croce-reliquiario in bronzo dorato, decorata con la tecnica della filigrana, con al centro una piccola teca di vetro;[33] il terzo è la disposizione, intorno ad essa, di alcune sepolture, leggermente più tarde, che non tengono più in considerazione l'orientamento. Inoltre, queste ultime sono state usate per più tempo, come è testimoniato dall'alto numero di inumati per tomba, quasi a sottolineare il desiderio, da parte dei fedeli, di essere il più possibile a contatto con la sepoltura venerata e con la reliquia ivi contenuta.

Si può affermare che soltanto a partire dal IX sec. il rapporto tra luogo

[32] F. A. Cuteri, *L'insediamento tra VIII ed XI secolo. Strutture, oggetti, culture*, in R. Spadea (ed.), *Il Castello di Santa Severina*, II, Soveria Mannelli 1998, pp. 49-91.

[33] *Ibid.*, fig. 155. Il reliquiario trova confronti molto puntuali con una croce-reliquiario rinvenuta nella chiesa della SS.Trinità di Venosa e datata tra VIII e IX sec.: vd. M. R. Salvatore (ed.), *Il Museo Archeologico Nazionale di Venosa*, Matera 1991, p. 281.

dei vivi e luogo dei morti sembra delinearsi in maniera più omogenea: le chiese diventano allora i poli aggreganti, i cimiteri si sviluppano intorno e/o all'interno di esse.[34] A partire da questo periodo si evince il tentativo, da parte dei fedeli, di essere sepolti negli edifici di culto,[35] mentre da parte del clero risulta evidente il desiderio di ridurre il numero degli inumati all'interno degli stessi.[36]

I dati inerenti agli scavi di Gerace,[37] un centro situato su una rocca isolata che controlla le vie di collegamento tra litorale jonico ed entroterra, presentano un caso emblematico di come una particolare situazione geomorfologica abbia potuto influenzare il rapporto urbanistico tra abitato e area cimiteriale:[38] tale peculiare caratteristica del territorio ha influito in modo determinante, a partire dal X sec., sullo sviluppo indiscriminato di sepolture ubicate senza regole precise e in modo tale da sfruttare tutti gli spazi disponibili.

Gli scavi effettuati dal 1989 fino al 2002[39] dimostrano come le inumazioni siano presenti all'interno delle chiese, al loro esterno, lungo le vie delle città, o, ancora, come sfruttino aree artigianali dismesse. Questa generalizzata noncuranza per la tomba trova supporto anche nelle parole rivolte da s. Nilo di Rossano ai suoi confratelli: «… vi prego, quando sarò morto, di non tardare a seppellire sotto terra il mio corpo; non lo deporrete nella casa del Signore, né costruirete alcun tumulo sopra di me, né vi aggiungerete ornamento di sorta. Ché se tutt'al più vogliate apporvi qualche con-

[34] A questo proposito vogliamo ricordare che il vescovo Teodulfo di Orléans si lamenta di dover vedere le chiese utilizzate come cimiteri: C. Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du V^e^ au X^e^ siècle*, in H. Galinié, E. Zadora Rio (edd.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du II Colloque A.R.C.H.E.A.*, Orléans 1994, Orléans 1996, pp. 60-61.

[35] Gelichi, *Introduzione*, cit., pp. 157-168.

[36] Questo desiderio viene ricordato anche dalla legislazione canonica: vd. Cantino, Lambert, *Sepolture e città*, cit., p. 107.

[37] Il sito si trova nell'entroterra, a circa otto chilometri a ovest di Locri.

[38] G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Gerace (RC), Chiostro del convento di S.Francesco, febbraio-marzo 1999; Gerace (RC), Cortile interno dell'episcopio, febbraio 1999; Gerace (RC), Giardino dell'episcopio, giugno 1999*, «Archeologia Medievale» 27, 2000, pp. 270-271; *Archeologia medievale ed analisi del contesto urbano e territoriale a Gerace: dieci anni di ricerche (1989-1999)*, in M. Lo Curzio (ed.), *La cultura architettonica a Gerace*, Messina 2002, pp. 243-302; G. Di Gangi, C. M. Lebole, V. Serneels, *L'area dell'episcopio a Gerace (RC): un esempio di variazione d'uso tra età prenormanna ed aragonese*, in G. P. Brogiolo (ed.), *Atti del II Congresso Nazionale di Archeologia Medievale. Brescia 28 settembre-1° ottobre 2000*, Firenze 2000, pp. 100-106.

[39] L'ultimo intervento di scavo è stato svolto nel marzo 2002.

trassegno, perché si riconosca dove voi mi abbiate posto, sia questo in piena terra, affinché i pellegrini vi si possano adagiare».[40]

È da ipotizzare che siano state anche queste particolari condizioni morfologiche a suggerire, la costruzione di ossari, presenti, a partire dal secolo XIII, in gran parte degli edifici chiesastici; ossari cui continuano ad affiancarsi le cosiddette deposizioni singole, a proposito delle quali occorre spendere alcune parole.

La dottrina cristiana non prevede l'utilizzo di una stessa sepoltura per più individui,[41] ma tali disposizioni appaiono puntualmente contraddette dall'evidenza dei ritrovamenti di scavo. Le ragioni di questa inosservanza possono essere di varia natura dipendendo da motivi rituali (la possibilità di essere maggiormente vicini a una sepoltura privilegiata), motivi familiari (la stessa fossa / struttura utilizzata per più individui appartenenti allo stesso nucleo), motivi oggettivi (legati alla reale disponibilità dello spazio) e forse anche motivi economici, poiché riutilizzare una tomba già esistente poteva essere più economico che realizzarne una *ex novo.*

Molto più articolato è il discorso relativo alla ritualità e al rapporto che i vivi desideravano creare con il mondo dei morti sia per mantenere viva la memoria sia per attenuare i naturali timori verso l'aldilà. La paura della morte può considerarsi l'elemento scatenante di tutta una serie di superstizioni e ritualità che accompagnano un evento inevitabile, irreversibile e incomprensibile, una strada che porta alla dissoluzione del corpo e della memoria: il distacco dalla vita terrena.[42]

L'atteggiamento nei confronti della morte traccia una linea di demarcazione tra la Chiesa e le superstizioni. Nell'altomedioevo peraltro la Chiesa non sembra in contrasto con gli usi tradizionali come si evince dai ritrovamenti all'interno delle tombe, soprattutto in quelle aree dove l'adeguamento alla nuova religione avviene con maggiore lentezza.

In Italia risulta evidente come, sia nelle aree a cultura bizantina sia in quelle germanizzate,[43] l'intreccio tra cristianesimo e ritualità preesistenti si

[40] A. Cilento, *Santi e pellegrini nell'Italia bizantina (secc. IX-XI)*, in R. Greci (ed.), *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, Bologna 2000, p. 116.

[41] Nel Concilio di Macon come nel Sinodo di Auxerre, viene sancito con chiarezza che «… non licet mortuum super mortuum mitti»: vd. Giuntella, *Note*, cit., p. 72.

[42] G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bari 1979, p. 241; J. C. Schmitt, *Medioevo "superstizioso"*, Bari 1992, p. 67.

[43] In questa sede si tralascia il problema relativo alle aree cimiteriali di età longobarda e al rituale funerario inteso come un importante momento pubblico, durante il quale l'intera comunità può e deve verificare lo *status* del defunto attraverso i "corredi-simbolo" inseriti dai parenti nella sepoltura, così da rappresentare l'elemento di-

presenti, tra età tardoantica e altomedievale, in maniera complessa e articolata. Non a caso un momento importante della celebrazione del funerale è dato dal banchetto funebre, un fatto che, abbondantemente documentato dai rinvenimenti di scavo, rappresenta un segno evidente di sovrapposizione tra paganesimo e cristianesimo.

Si è accennato all'area cimiteriale fuori Porta Decumana, ad Aosta, caratterizzata dalla *cella memoria* e dai due mausolei con la *mensa*, testimonianza della valenza funeraria collegata al banchetto, ancora in uso nel corso dell'VIII sec.;[44] ma non si possono dimenticare né le strutture adibite a questo scopo ritrovate nel cimitero di Cornus,[45] a Tipasa, in Spagna, a Malta, a Lione nella necropoli di St. Just, né le pitture delle catacombe romane in cui sono raffigurati momenti conviviali del rito funerario.[46] Il banchetto funebre veniva celebrato dalla famiglia, e anche in questo caso non dobbiamo trascurarne la valenza sociale e comunitaria.[47]

Se, per l'Italia settentrionale, l'età carolingia segna un momento di sostanziale frattura con le tradizioni pagane, altrettanto non si può dire per le aree del Sud della penisola, dove la presenza bizantina rappresenta un forte e duraturo legame con le tradizioni collegate al mondo classico-pagano.

Negli scavi effettuati in Calabria i manufatti rinvenuti nelle aree cimiteriali e la tipologia di alcune sepolture forniscono lo spunto per una serie di riflessioni. Invero, i dati archeologici a disposizione permettono di individuare una serie di "anomalie", soprattutto a proposito del periodo altomedievale.[48] Nell'area di Locri (Casino Macrì, Casignana, Quote San

scriminante che si rende pubblico attraverso la cerimonia funebre, intesa quale richiamo sociale e collettivo: vd. G. Tabacco, *La connessione tra potere e possesso nel regno franco e nel regno longobardo*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII. Atti della Settimana di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XX, Spoleto 1973, pp. 133-168; G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino 1985; La Rocca, *"Dark Ages" a Verona*, cit.; G. Halsall, *Settlement and social organisation. The Merovingian region of Metz*, Cambridge 1995.

[44] Mollo Mezzena, *Il complesso cimiteriale*, cit., p. 325.

[45] Giuntella, *Note*, cit., pp. 68-69.

[46] P. A. Février, *À propos du repas funéraire. Culte et sociabilité*, in *In Christo Deo pax et concordia sit convivio nostro*, «Cahiers d'Archéologie» 26, 1977, pp. 29-45; inoltre, l'autore ha voluto vedervi l'anticipazione del banchetto celeste.

[47] Il Concilio di Tours, nel 567, condannerà ufficialmente questa usanza funeraria, indicando come idolatri tutti coloro che «… intrita mortuis offerunt»: vd. J. Vives, *Concilios visigoticos e hispano-romanos*, Barcellona-Madrid 1963, p. 102.

[48] Si ricorda che gli scavi calabresi editi riguardanti l'età medievale non sono abbondanti, rendendo parziale il quadro regionale.

Francesco etc.) per molte inumazioni infantili, databili non prima della fine del VII sec., ci si è serviti di anfore, così come, nel cimitero di viale Tondo a Tropea, sono state usate pentole di ceramica grezza con evidenti tracce di affumicamento, riconducibili a un impiego, per così dire, inizialmente corretto del manufatto. Siffatto tipo di sepoltura infantile non si può considerare comune, e in Calabria è stato documentato, fino ad ora, solo nell'area meridionale della regione, laddove cioè i rapporti con la cultura orientale erano più radicati: ad esempio, nella necropoli di Parapezza, datata al VI sec. a.C. e anch'essa ubicata nell'area di Locri, le anfore sono state generalmente utilizzate per le inumazioni puerili.[49]

Le inumazioni altomedievali, rinvenute nell'area della Locride e sul versante tirrenico, di cui si è parlato a proposito del rapporto tra abitato e area cimiteriale, hanno restituito un corredo tradizionale, costituito, cioè, da manufatti che si collegano al concetto del viaggio inteso nel senso più consueto del termine come, ad esempio, le brocchette, sia in ceramica sia in vetro, che dovevano contenere acqua o vino necessari al defunto. E ciò, malgrado un eccesso di "cristianizzazione" abbia indotto a interpretare la brocca come oggetto simbolico dell'iniziazione cristiana in quanto potenzialmente usata per versare l'acqua sul capo durante il rito del battesimo.[50] Ma, al di là di questi casi, i manufatti rinvenuti nelle sepolture lasciano intravvedere una permanente presenza di superstizione, che in ambito bizantino accompagna la ritualità funeraria dall'alto fino al bassomedioevo.

Prima di analizzare nello specifico il problema archeologico, è utile aprire una breve parentesi sul concetto di magia in età medievale a partire dalle affermazioni di Raoul Manselli, secondo cui «… dobbiamo tener presente la natura composita della magia altomedievale nella quale sono confluite componenti diverse che si sono ora mescolate, ora semplicemente giustapposte, provenendo però da culture e mentalità anche profondamente estranee, se non contrarie».[51] E ciò senza trascurare neppure quanto sul problema è stato discusso dagli etnologi, che hanno fornito alla ricerca un apporto rilevante.[52]

[49] Per questa informazione, e per la continua disponibilità, ringraziamo la dott.ssa Margherita Milanesio.

[50] P. Peduto, *Villaggi fluviali nella pianura pestana del secolo VII. La chiesa e la necropoli di San Lorenzo di Altavilla Silentina*, Altavilla Silentina 1984, pp. 57-63.

[51] R. Manselli, *Simbolismo e magia nell'alto medioevo*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, in *Atti della Settimana di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXIII 1, Spoleto 1976, p. 293.

[52] F. Remotti, *Lévi-Strauss. Strutture e storie*, Torino 1971. Se gli etnologi studiano un gruppo umano in sé sostanzialmente organico e limitato, in una dimensione cronolo-

Per comprendere la situazione del Suditalia fortemente bizantinizzato, è sembrato allora necessario analizzare anche il materiale ritrovato negli scavi medio-orientali. Se è vero che l'idea della superstizione e del magico sopravvisse dal periodo tardoantico fino all'età tardomedievale, in che forma questo avvenne e come si sviluppò tale fenomeno? Quale definizione attribuire realmente al termine "magico", in considerazione della forte influenza esercitata anche dalle autorità secolari? Quali distinzioni operare tra il sacro e il demoniaco, il miracolo e il trucco magico, l'amuleto pagano e la reliquia cristiana? O, per riassumere il tutto in una sola domanda – considerando la natura composita della magia altomedievale e medievale, con il suo integrato rapporto tra potere, rito e magia[53] –, che cosa veniva definito "ortodosso" e cosa era, per contro,"inaccettabile"?[54] Certo è che gli amuleti rinvenuti in scavo sono tantissimi, a dimostrazione di quanto fosse comune l'uso di avere con sé un portafortuna.

Sicuramente, nel corso del IV-V sec., indirizzare sulla retta via i cristiani orientali, ancora troppo legati a credenze pagane, non deve essere stato un compito facile, ma lo scetticismo mostrato da parte della Chiesa ufficiale nei confronti di siffatti aspetti della cultura pagana ottenne risultati apprezzabili.[55] Così come efficace si mostrò l'ignorare, per quanto possibile, le varie manifestazioni legate alla magia / superstizione, anche se non mancano testimonianze scritte che denunciano, soprattutto per il periodo protobizantino, la partecipazione delle autorità ecclesiastiche a quelle stesse manifestazioni.[56]

L'apparato materiale connesso alla superstizione, ivi compresi gli amuleti, risulta comune ad aree geografiche tra loro molto distanti, sebbene cul-

gica che si può collocare nel presente, l'archeologo che vuole affrontare il fenomeno del magico per meglio comprendere l'attività culturale sviluppatasi intorno a questo elemento, si trova di fronte a un'area geografica immensa, a gruppi umani molto diversi ed eterogenei, a forti svasature cronologiche, a influenze culturali profonde tra una civiltà e l'altra.

[53] R. P. H. Greenfield, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, in H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington 1995, pp. 117- 153.

[54] H. Maguire, *Introduction*, in Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, cit.

[55] Tuttavia è interessante notare l'atteggiamento della Chiesa, pronta a insegnare che le disavventure, nella vita, accadono semplicemente perché si va contro alle leggi della natura e, quindi, a quelle della dottrina cristiana: una sorta di "occhio malvagio / malocchio" esercitato dalla Chiesa contro coloro che rimanevano troppo radicati a ritualità precristiane: vd. M. W. Dickie, *The Fathers of the Curch and the Evil Eye*, in Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, cit., p. 11, p. 16.

[56] J. Russel, *The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period*, in Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, cit., p. 38.

turalmente affini, come l'Asia Minore, la Siria, la Palestina, l'Italia meridionale, certo «una lontana provincia occidentale»[57] ma pur sempre parte di una più ampia *koiné* mediterranea.[58] Durante gli scavi della città di Anemurium (Anamur), sulla costa isaurica,[59] sono stati rinvenuti alcuni manufatti, dall'aspetto poco familiare al momento della scoperta, ma che sono stati successivamente interpretati come amuleti per proteggersi dal Maligno nella vita quotidiana. Il loro uso continuò, da parte della comunità civile, anche quando la cosiddetta "energia positiva", usata per contrastare il negativo, si concentrò per lo più nella nuova religione cristiana.

Interessante appare l'interscambiabilità degli amuleti. Uno di questi, di forma ovale, realizzato in pasta vitrea e con iscrizioni su ambo le parti,[60] riporta una formula *standard* per avvertire della presenza del maligno; l'iscrizione sul retro proclama l'efficacia del sigillo di Salomone, in grado di assicurare il controllo su tutti gli spiriti malvagi dell'universo:[61] tale credenza iniziò dal tardo III sec. d.C. nel mondo giudaico e continuò a essere importante per tutti gli interventi di esorcismo anche nei secoli seguenti.

Tra i reperti non mancano *tintinnabula*,[62] oggetti molto frequenti nelle case con bambini o neonati, poiché i campanellini servivano per avvertire della presenza del male. Questi manufatti, presenti anche negli scavi di Antiochia, nell'agorà di Atene, a Corinto, a Gerasa, a Pergamo, a Efeso e a Cipro, sono stati giustamente catalogati come *instrumenta domestica*;[63] tuttavia non bisogna dimenticare che essi dovevano essere usati anche come amuleti, soprattutto se consideriamo che appaiono documentati in contesti funerari datati tra IV e VI sec.[64]

[57] F. Burgarella, *Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale bizantina*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 41, 1987, p. 27.
[58] G. Di Gangi, *Alcuni frammenti in stucco di età normanna provenienti dagli scavi medievali di Gerace (RC)*, «Arte Medievale» s. II, 9, 1995, p. 85.
[59] Russel, *The Archaeological Context*, cit.
[60] *Ibid.*, figg. 2-4.
[61] Secondo Russel, tale credenza iniziò nel tardo III sec. d.C. nel mondo giudaico, e continuò ad essere importante per tutti gli interventi di esorcismo.
[62] Russel, *The Archaeological Context*, cit., fig. 10.
[63] Da ultimo vd. E. Zanini, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Bari 1998, pp. 105-208.
[64] Russel, *The Archaeological Context*, cit., p. 44: per esempio, due tombe tagliate nella roccia, ad El Jish, contenevano un gran numero di questi amuleti, tra cui 15 campanelle e 91 anelli in bronzo, alcuni dei quali con incise frasi apotropaiche o testi simbolici; L. Y. Rahmani, *On some Byzantine brass rings in the State Collections*, «Atiqot» 17, 1985, p. 168 n. 4.

Caratteristica importante degli amuleti è l'internazionalità delle immagini e degli idiomi: essi erano infatti manufatti familiari e le immagini incise dovevano poter facilmente collegarsi all'uso dell'amuleto stesso, anche perché la popolazione era, sostanzialmente, analfabeta. I testi rinvenuti al Cairo-Genizah,[65] così come i materiali provenienti dalla collezione dell'Università del Michigan, datati tra I e VII sec. d.C.,[66] testimoniano come la simbologia, il rituale e le "parole di potere" fossero ancora pienamente in uso durante i primi secoli cristiani.

I reperti del sito di Anemurium contribuiscono inoltre a mettere in evidenza un elemento valido per tutte le aree mediterranee bizantine, Italia compresa, il fatto cioè che a una religione ufficiale si affiancasse una sorta di ritualità parallela: l'adorazione di Cristo e della croce apparteneva certamente alla vita spirituale dei fedeli, ma era altresì vero che il sistema prevalente per tenere lontano il male continuava a consistere del servirsi di oggetti di tradizione pagana.[67]

In ambiente bizantino, l'uso degli amuleti iniziò a diminuire soltanto intorno al XV sec., pur senza scomparire del tutto.[68] A questo proposito risulta particolarmente significativo un testo di Teodoro Balsamone[69] ove si cerca di chiarire quale sia l'elemento discriminante tra riti pagani e cristiani, tra fatti magici e miracoli, tra litanie sacre e lagnanze superstizioso-demoniache, tra il crocifisso e gli amuleti, nella riconosciuta difficoltà di rendere comprensibile il messaggio della misericordia divina, così poco evidente, rispetto alla vendetta del male, di certo assai più concreta nella vicenda del vivere quotidiano.

Ciò che qui preme sottolineare è la continuità di tali ritualità,[70] a conferma del fatto che le relazioni tra la cristianità centrale e un consolidato e capillare semi-cristianesimo erano complesse, con un limite indefinito tra

[65] Veri e propri "libri-ricetta", scritti in ebraico, aramaico ed arabo.
[66] G. Bohak (ed.), *Traditions of magic in Late Antiquity*, Ann Arbor 1996.
[67] Russel, *The Archaeological Context*, cit., p. 50.
[68] Bohak (ed.), *Traditions of magic*, cit. A partire dal IV sec. d.C. le leggi canoniche vietarono ogni forma di ritualità legata alla magia e lo stesso Costantino II prese provvedimenti molto severi, che continuarono a essere applicati sotto Onorio e Teodosio nel corso del V sec., ma il fatto che ancora in documenti del XIV sec. si vietino le pratiche magico-superstiziose è indizio di una mentalità fortemente radicata e per nulla abbandonata: vd. M. T. Fogen, *Balsamon on magic: from Roman Secular Law to Byzantine Canon Law*, in Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, cit., pp. 109-112; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1991.
[69] Fogen, *Balsamon on magic*, cit., p. 99: il testo, datato al XII sec., commenta il canone 61 del Concilio "in Trullo" (691-692).
[70] Greenfield, *A contribution*, cit., p. 140.

mondo della religione e mondo del magico e della superstizione.[71] Una considerazione, questa, senza la quale non è possibile comprendere la complessa ritualità funeraria. Vero è, infatti, che nelle sepolture calabresi e delle aree bizantine italiane il ritrovamento di monete si può considerare una costante dal VI sec. fino ai giorni nostri, a conferma di un persistente conflitto tra credenza popolare e Chiesa ufficiale, reso esplicito in un documento del XV sec., nel quale il vescovo di Bova (centro di diocesi, situata tra Locri e Reggio Calabria) invitava i fedeli a eliminare i riti magici ancora troppo radicati e mescolati con il culto cristiano, e ribadiva altresì il divieto di inserire all'interno delle sepolture l'obolo per Caronte.[72]

Gli scavi nel casale medievale di Apigliano, nel Salento bizantino, lasciano supporre la presenza di una popolazione proveniente dall'area balcanica, dove la deposizione di monete nelle inumazioni è testimoniata dalla fine dell'VIII sec. Le sepolture di età angioina, a loro volta, contenevano defunti con una moneta depositata in bocca, analogamente a quanto riscontrato in località S. Giorgio a Carpignano Salentino.[73]

La rilettura di contesti archeologici compresi tra l'Est europeo e la Sicilia – quindi in siti geograficamente lontani e disposti, inoltre, lungo un ampio arco cronologico – ha indotto studiosi quali, per esempio, E. Ivison, a supporre che le monete fungessero da talismano per proteggere il morto dalle forze del male, pur ammettendo possibili varianti in ragione del tempo e dello spazio.[74] In ogni caso, le monete avrebbero svolto un ruolo importante in quell'atteggiamento superstizioso-magico che, abbinato ad altre azioni rituali, avrebbe garantito non solo protezione, ma anche una sorta di "intercessione attiva" nei riguardi del credo cristiano.[75]

A questo proposito si può ricordare che, in alcune inumazioni ubicate

[71] K. Ierodiakonou, *Michael Psellos on magical beliefs and practices*, in *Actes du XX^e Congrès International des Études Byzantines*, cit. (in corso di stampa).

[72] A. Pertusi, *Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale*, in *La Calabria bizantina. Tradizioni di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio Calabria 1983, pp. 17-45.

[73] Ringraziamo sinceramente il collega Paul Arthur, dell'Università di Lecce, per averci fornito dati relativi ai suoi scavi; la tradizione di inserire monete all'interno delle sepolture è attestata anche in Romania, Croazia, Slovenia, Ungheria etc.

[74] A. E. Ivison, *Charon's obol or christian prophylactic? Coins, tokens and talismans in medieval byzantine graves*, in *Actes du XX^e Congrès International des Études Byzantines*, cit. (in corso di stampa); H. Maguire, *Profane Icons: the Significance of Animal Violence in Byzantine Art*, «Res» 38, 2001, pp. 18-33.

[75] J. Tuerk, *Early Byzantine amulets, semiotic strategies for effecting experience and general conceptual schemes*, in *Actes du XX^e Congrès International des Études Byzantines*, cit. (in corso di stampa).

nella zona del convento di San Francesco a Gerace, datate all'età sveva, sono stati rinvenuti piccoli oggetti circolari, in pietra non locale, lisci, e piatti, di colore verde, a prima vista del tutto simili a monete.[76] Inoltre, i «denari piccoli» recuperati negli ossari di S. Maria del Mastro, datati al periodo compreso tra XV-XVI sec., sono in buono stato di conservazione, ma rappresentano il valore minimo del circolante, oppure, se sono tagli più grandi, risultano talmente consunti da non essere utilizzabili negli scambi correnti.[77] Sicché la funzione di tali reperti si potrebbe interpretare proprio come "protettiva": al defunto veniva sì affidato un obolo per l'aldilà ignoto e misterioso, ma tale oggetto, nella realtà quotidiana, non aveva alcun valore effettivo.

Il ritrovamento, in alcune sepolture ubicate nella zona absidale della chiesa dell'Annunziatella a Gerace, di alcuni frammenti di calici in vetro, decorati con fili applicati in maniera assai regolare, datati al X-inizi XI sec., così come quello di altri reperti vitrei, riconducibili a due lampade datate tra il XV e il XVII sec., provenienti dagli strati di inumazione degli ossari di Santa Maria del Mastro a Gerace,[78] permette l'analisi delle problematiche più strettamente connesse alla ritualità e ai fattori culturali.

La lampada in vetro, fondamentale nell'apparato liturgico, e già ampiamente in uso nella tradizione ebraica, si sarebbe infatti affermata soprattutto in ambito cristiano in quanto simbolo della luce ed emblematica del culto dei martiri.[79] I dati di scavo – tra i più noti per il periodo altomedievale vi sono quelli di San Vincenzo al Volturno[80] – permettono di evidenziare un uso delle lampade vitree strettamente collegato alla ritualità funeraria, anche se, in alcuni casi, non è chiaro se esse fossero impiegate come segnacolo tombale o se si trattasse di offerte votive.

La deposizione di lampade presso o nelle tombe, al di là dell'inevitabile funzione pratica, mostra una chiara valenza simbolica, collegata sia all'idea di Cristo come *lux mundi*, sia a quella della memoria e della devo-

[76] Gli scavi, ai quali ha collaborato anche il dott. L. Nejrotti, sono stati realizzati nel marzo 2002.

[77] F. Barello, *Appendice 1. Gerace 1990: rinvenimenti monetali*, in G. Di Gangi, C. M. Lebole, C. Sabbione, *Scavi medievali in Calabria: Gerace 1. Rapporto preliminare*, «Archeologia Medievale» 18, 1991, pp. 628-631.

[78] G. Di Gangi, *I vetri*, in G. Di Gangi, C. M. Lebole, C. Sabbione, *Scavi medievali in Calabria: Gerace 3*, «Archeologia Medievale» 20, 1993, pp. 459-468; Di Gangi, *Vetri*, cit.

[79] M. Uboldi, *Diffusione delle lampade vitree in età tardoantica ed altomedievale e spunti per una tipologia*, «Archeologia Medievale» 22, 1995, p. 94.

[80] J. Stevenson, *Glass Lamps from San Vincenzo al Volturno, Molise*, «Papers of the British School at Rome» 56, 1988, pp. 207-208.

zione verso i defunti:[81] infatti, le lampade rimanevano sempre accese presso la tomba del santo o del martire, in segno di preghiera e di intercessione.[82]

Per il periodo bassomedievale la tradizione funeraria di deporre una lampada in vetro all'interno delle tombe, soprattutto in area francese,[83] continua: in alcuni casi si è potuto constatare che la lampada è stata lasciata accesa nella sepoltura al momento della sua chiusura.[84] Comunque sia, la deposizione con la lampada rimane prerogativa dei personaggi di rango della sfera ecclesiastica (vescovi o abati) la cui inumazione risulta, inoltre, collocata in posizione privilegiata, sebbene lampade, in contesti funerari, siano state rinvenute anche in chiese rurali molto modeste.

Un altro oggetto vitreo legato al rito funerario è il calice, usato durante l'eucarestia. Nel 1189, con il sinodo di Rouen, viene sancito il divieto di usare calici in vetro o ceramica, perché questi materiali non sono considerati sufficientemente preziosi per l'eucarestia. Tale disposizione permette di intuire come, nel corso del XII sec., non tutti i calici impiegati durante la celebrazione eucaristica fossero realizzati in materiale prezioso: non è quindi un caso trovare calici in vetro o ceramica nelle sepolture soprattutto a partire dalla fine del XII-inizi XIII sec. fino al XVI.[85]

Se nelle deposizioni altomedievali il calice all'interno della tomba aveva una valenza squisitamente simbolica, per il periodo bassomedievale si può proporre una duplice interpretazione: oltre al chiaro riferimento allegorico insito nel manufatto, forse il defunto, in considerazione anche dell'invito a ufficiare con calici preziosi e ad abbandonare quelli realizzati con materiali poveri, desiderava portare con sé il calice utilizzato durante la liturgia.

In area bizantina la presenza di calici ceramici all'interno delle sepolture non è attestata prima del XIII sec. e, con ogni probabilità, l'adozione di questa usanza si può considerare un'emulazione del clero latino.[86]

[81] Uboldi, *Diffusione*, cit., p. 96.
[82] D. Foy, *L'Église et son environnement. Archéologie Médiévale en Provence*, Aix-en-Provence 1989, pp. 341-355.
[83] *Ibid.*, p. 113.
[84] D. Foy, *Essai de typologie des verres médiévaux d'après les fouilles provençales et languedociennes*, «Journal of Glass Studies» 26, 1985, pp. 28-71; D. Foy, G. Sennequier (edd.), *À travers le verre du Moyen Âge à la Renaissance*, Rouen 1989, pp. 341-345; F. Comte, *Les lampes médiévales en verre d'Angers. L'usage funéraire (XII^{e}-XV^{e} siècles)*, in *Annales du XI^{e} Congrès de l'AIHV*, Bâle 1988; Uboldi, *Diffusione*, cit.
[85] Foy, *L'Église*, cit., pp. 357-358.
[86] A. E. Ivison, *Supplied for the journey to heaven: a moment of West-East cultural ex-*

Gli scavi eseguiti nel 1974 nel teatro romano di Nicea hanno messo in evidenza la presenza di una chiesa a pianta centrale, abbandonata nel 1331 in seguito alla conquista ottomana. Nel *naos* sono state rinvenute molte tombe privilegiate: all'interno di alcune di esse è stato trovato un calice in ceramica. Lo stesso è avvenuto per le sepolture scavate a Peritherion in Tracia; a Tessalonica, nella chiesa di S. Demetrio; a Laconia, nella chiesa tardo medievale di Getaki; nelle zone centrali dei Balcani e della ex Yugoslavia. La particolarità di questi calici, rispetto a quelli reperiti in area occidentale, è costituita dal fatto che, sull'orlo e sul fondo, sono incise frasi in greco che si collegano sia al rito dell'eucarestia[87] sia alla preghiera universale.[88]

Le scritture eucaristiche graffite sul calice apparivano particolarmente appropriate in un contesto funerario: alle "parole sante" era abbinato il segno della croce, efficace contro le forze del male, tanto che non si può escludere una sorta di "aggiunta" di superstizione,[89] come sembra anche confermato dal fatto che in molte inumazioni coeve sono state rinvenute tegole o frammenti di ceramica recanti incise sia le stesse frasi apotropaiche sia la croce.

Come si è visto, nel periodo mediobizantino gli oggetti reperiti nei cimiteri – come, ad esempio, negli scavi a Hatussas o a Bogazköy, nel centro dell'Asia Minore, in quelli di Sardis nell'Asia Occidentale, negli scavi di Sarachane o in quelli svolti in Tracia – possono suddividersi sulla base delle seguenti categorie principali:

a. oggetti personali come gioiellerie (bracciali, anelli, orecchini etc.);
b. monete, croci, medaglioni e amuleti;
c. ceramica e manufatti in vetro usati per profumare il corpo del defunto durante il rito funerario;
d. occasionalmente, alcune lampade, ma in nessuna delle sepolture scavate è stato rinvenuto un calice.[90]

I calici in ceramica rappresentano, dunque, un concreto e anomalo caso di scambio di ritualità tra Mediterraneo occidentale e orientale, e la scelta di adottare un costume funerario della Chiesa latina si rivela un fattore molto importante, soprattutto al fine di valutare il cambiamento culturale,

change: ceramic chalices from Byzantine graves, «Byzantine and Modern Greek Studies» 24, 2000, p. 147.

[87] Ad esempio: «questo calice è il Nuovo Testamento, il mio sangue che è stato sparso per voi e per molti in remissione dei peccati».

[88] «Cristo concedi la Grazia ai cristiani» oppure «Ricordati, Signore, sono il tuo servitore».

[89] Ivison, *Supplied for the journey to heaven*, cit., p. 184.

[90] *Ibid.*, p. 165.

avvenuto in ambito bizantino nel periodo compreso tra XIII e XIV sec., nei confronti del concetto di mortalità, di stato sociale, di gerarchia e di credo religioso.

Per quanto concerne il mondo bizantino ortodosso, la presenza del calice nelle tombe si può considerare un vero e proprio imprestito dalla cultura occidentale. Perché questo costume funerario fu impiegato dal clero ortodosso, quando in realtà i contrasti con la Chiesa latina rimasero irrisolti? Colin Renfrew parla a tal proposito di «peer-polity interaction», cioè di un «sistema alla pari»: «… con "peer-polity interaction" si intende una gamma completa di interscambi che avvengono tra forze autonome (es: autogoverni e per questo indipendenti), unite a livello socio-politico, ma geograficamente non vicine».[91] Siffatto modello potrebbe contribuire a spiegare la natura e i modi delle interazioni avvenute non tanto tramite i beni materiali bensì attraverso la trasmissione di idee. Le dinamiche di scambio possono essere endogene o esogene e possono verificarsi sia attraverso una serie varia di meccanismi, quali per esempio l'emulazione competitiva, sia per motivi simbolici o, semplicemente, per innovazione.

Nel caso dei calici funerari si può osservare che la diffusione di elementi rituali, tra Occidente e Oriente, è avvenuta all'interno di livelli sociali paritari, cioè tra membri di una gerarchia istituzionale che supera le barriere nazionali. Il significato simbolico verrebbe così ad assumere una particolare importanza all'interno delle motivazioni che hanno incoraggiato l'adozione del calice funerario: il clero bizantino e quello latino dovevano in tal modo trovare un linguaggio comune per esprimere il proprio *status* dopo la morte.[92]

Di fatto i calici funerari hanno offerto ai sacerdoti ortodossi un'aggiunta appropriata alla loro cerimonia funebre, e le ideologie, la struttura simbolica e rituale bizantina, si sono configurate quale terreno assai fertile per assimilare questa specifica ritualità latina.[93]

Un altro spunto interessante, in quanto rappresenta una continuità devozionale e rituale, è costituito dall'abbondantissima presenza di medagliette votive, rinvenute negli ossari di S. Maria del Mastro a Gerace, ol-

[91] C. Renfrew, *Introduction: peer-polity interaction and socio-political change*, in C. Renfrew, J. F. Cherry (edd.), *Peer-polity interaction and socio-political change*, Cambridge 1986, pp. 1-18.

[92] Ivison, *Supplied for the journey to heaven*, cit., p. 174.

[93] Un esempio è fornito dalla tomba 248 di S. Lorenzo ad Aosta, datata al IX-X sec., nella quale è stato rinvenuto un calice in peltro: vd. Bonnet, Perinetti, *La chiesa di San Lorenzo in Aosta*, cit., p. 60 e fig. 54.

tre a due frammenti di reliquiario in bronzo che, a causa del pessimo stato di conservazione, non possono fornirci nessuna indicazione.[94] Le medagliette sono tutte realizzate in bronzo, a stampo, rifinite a bulino e con appiccagnolo per la sospensione. Le forme più comuni sono ovali e circolari, ma non mancano quelle cuoriformi o ovali sormontate da una croce, su cui sono raffigurati santi protettori o su cui vi è la rappresentazione dell'anno giubilare, costituita dall'effigie della porta santa fiancheggiata da s. Pietro e, nell'esergo, la scritta «Roma».[95] La più antica tra le medagliette trovate a Gerace è relativa all'Anno Santo del 1575. La porta è il simbolo del passaggio dalla vita alla morte, a fianco di essa l'apostolo Pietro rappresenta sia il guardiano della porta del cielo sia il difensore contro la porta del male.[96] Sono attestate anche medagliette relative al santuario di Loreto,[97] importante meta di pellegrinaggio in età postmedievale.

Il pellegrinaggio – metafora del distacco, del viaggio-esilio e della rivelazione della potenza divina – ha sempre svolto un ruolo importante nella devozione cristiana, come testimonianza del cammino di fede, di preghiera, di penitenza e del percorso che ripropone la *via Crucis,* grazie alla quale il fedele può vivere sulla terra ciò che l'anima dovrà vivere nell'aldilà.[98] Le insegne prima (metà XI-XII sec.), e le medagliette votive poi (dal XV-XVI), ne sono la traccia materiale, ed è questa la ragione per cui il pellegrino desiderava portarle con sé nella tomba, forse nella speranza che, nel giorno del giudizio universale, la sua penitenza terrena potesse alleggerire l'anima dalle pene del purgatorio.[99]

Alla luce di quanto sin qui proposto è possibile affermare che, in ambito bizantino, il cristianesimo ufficiale si era intrecciato in maniera determinante con sopravvivenze pagane e superstizioni, dando origine a ciò che

[94] C. M. Lebole, *Manufatti metallici e reperti votivi*, in Di Gangi, Lebole, Sabbione, *Scavi medievali in Calabria: Gerace 3*, cit., p. 473.
[95] P. Cannata, *Monete e medaglie nel cerimoniale degli anni Santi*, in M. Fagiolo, M. L. Madonna (edd.), *Roma, 1300-1875. L'arte degli anni Santi*, Milano 1984, p. 182, anno santo 1575-1625.
[96] Fagiolo, Madonna (edd.), *Roma, 1300-1875*, cit., p. 27.
[97] A. Sereni, *I reperti*, in *Corfinio (AQ). Campagne di scavo 1988-89*, «Archeologia Medievale» 17, 1990, p. 512; D. Cabona, T. Mannoni, O. Pizzolo, *Gli scavi nel complesso medievale di Filattiera in Lunigiana. 1: la collina di S. Giorgio*, «Archeologia Medievale» 9, 1982, tav. V, nn. 81-82.
[98] C. Gennaro, *Il pellegrinaggio nella riflessione e nella devozione medievale*, in Fagiolo, Madonna (edd.), *Roma, 1300-1875*, cit., p. 42.
[99] C. Guarnieri, *Due insegne di pellegrinaggio provenienti da scavi urbani a Ferrara ed Argenta (Fe)*, «Archeologia Medievale» 25, 1998, p. 267.

gli antropologi culturali definiscono «substrato di identità», un elemento costitutivo di specificità, variamente evolutosi in relazione alle epoche e alle culture.

Infine non si può se non condividere quanto scritto da Enrico Comba: «… la prospettiva comparativa dovrebbe costituire un completamento essenziale dello studio monografico di un particolare ambito culturale, che contribuisce ad arricchire la complessità dei fenomeni studiati ponendoli su un altro piano, mettendoli in relazione con altre realtà sociali e culturali che per certi aspetti presentano con essi determinate analogie, e per altri aspetti differenze significative».[100]

Giorgio Di Gangi, Chiara Maria Lebole

[100] E. Comba, *Cannibali e uomini lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica*, Torino 1992, p. 11.

La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13e au 15e siècles

La culture médiévale judéo-byzantine demeure une des plus malconnue des études juives. Peu étudiée par les chercheurs contemporains, elle reste, en grande partie, *terra incognita*.[1] Cette situation s'explique par le manque apparent de sources concernant ce domaine de recherche. En conséquence, l'effet pervers produit par un tel manque est regrettable: pour beaucoup, le judaïsme byzantin est un peu le «bidonville culturel» de la diaspora juive. Ce que nous proposons ici, c'est une courte étude imagologique sur les romaniotes perçus par leur frères séfarades, les juifs espagnols constituant une référence culturelle incontournable à l'époque médiévale. Nous avons choisi de limiter notre réflexion à la période byzantine allant de la première prise de Constantinople par les Latins, en 1204, à l'arrivée des Séfarades après l'expulsion de 1492.

Au cours de cette réflexion, trois étapes se dessinent. En premier lieu, le 13e siècle qui a vu le passage, en terre byzantine, du père de la kabbale extatique Abraham Aboulafia; pour cette époque on peut repérer plusieurs documents séfarades traitant des romaniotes. Puis, les sources juives espagnoles restent silencieuses sur le 14e siècle et il faudra attendre des œuvres séfarades du 15e siècle pour découvrir que les échanges entre les deux mondes juifs n'ont cependant pas cessé. Enfin, la première expulsion des juifs d'Espagne en 1391 et les traces de collaborations entre juifs de ces deux cultures conduisent à une synthèse culturelle originale apportant une nouvelle dimension aux rapports entre séfarades et romaniotes.

Si les auteurs séfarades demeurent discrets quand à la culture romaniote avant le 13e siècle, il n'en est pas de même à partir de cette époque.

[1] Les deux ouvrages traitant des romaniotes à l'époque des Paléologues datent de plusieurs années, cf. J. Starr, *Romania, The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Paris 1949, et S. Bowman, *The Jews of Byzantium (1204-1453)*, University Alabama Press 1985. À noter ma thèse de doctorat, *Recherches sur les juifs romaniotes à l'époque des Paléologues (XIIIe-XVe siècles)*, thèse de doctorat non publiée, Toulouse 2003.

Trois moments particulièrement importants sont à relever dans la seconde moitié du 13e siècle: les deux séjours d'Aboulafia dans le Péloponnèse, l'influence majeure d'un de ses maîtres espagnols, d'origine turque, Barukh Torgarmi et la lettre de Jacob ben Elie à l'apostat Pablo Christiani.[2] Ces divers éléments nous renseignent sur l'histoire des romaniotes et sur l'image des romaniotes dans la culture séfarade.

Déjà, en 1218, Judah al-Harizi, un Espagnol, visite la ville de Thèbes durant son pèlerinage et fait l'éloge de la qualité du vin et des conversations de bonne tenue qui reflètent la haute aptitude des savants juifs byzantins au 13e siècle. En même temps, il exprime un chauvinisme certain lorsqu'il critique les œuvres des poètes romaniotes,[3] à l'exception de Michael bar Kaleb qui a étudié en Espagne.[4] Ayant comme ultime référence les canons de l'école espagnole fortement influencée par la poésie arabe, il nous faut penser que l'expression poétique romaniote ne fut pas influencée par celle-ci.[5] Nous pourrions faire la même remarque concernant la poésie byzantine de l'Italie du sud conservée dans les *mahzorim* ashkénazes.[6] En effet, la poésie romaniote reste très indépendante des

[2] Sur cette lettre, cf. J. Koback, *Ginse Nistaroth; handschriftliche Editionen aus der jüdischen Literatur*, Bamberg 1868; J. Mann, *La lettre polémique de Jacob ben Elie à Pablo Christiani*, «Revue des Études Juives» 82, 1926, pp. 363-377; Starr, *Romania*, cit., pp. 20-22; B. Lewin, *Eine notiz zur Geschichte des Juden im byzantinischen Reiche*, «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 19, 1870, pp. 64-66; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, III, Munich 1932, doc. 1817, et A. Sharf, *Byzantine Jewry in the XIIIth Century*, «Bar Ilan Annual» 14-15, 1977, pp. 61-72.

[3] «Ils [les romaniotes] imaginaient connaître l'art du rythme, et il pensaient le comprendre. Cependant, la poésie se tenait loin d'eux et ne s'approcha jamais d'eux», cf. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VII, New York-Londres 1957, pp. 184-187 et notes pp. 307-308.

[4] Cf. Baron, *A Social and Religious History*, cit., VII, pp. 184-187 et nn. 307-308.

[5] Cf. les travaux de L. J. Weinberger sur cette question, *New Songs of the Byzantine Period*, «Hebrew Union College Annual» 39, 1968, pp. 1-62; *Romaniote Penitential Poetry*, University of Alabama Press 1980; *Jewish Poets in Crete*, University of Alabama Press 1986; *Jewish Hymnography: A Literary History*, New York 2000; *Anthology Hebrew Poetry Greece, Anatolia & the Balkans*, University of Alabama Press 2001; *Bulgaria's Synagogue Poets: The Kastorians*, Cincinnati 2001; *Rabbanite and Karaite Liturgical Poetry in South-Eastern Europe*, Cincinnati 2001 et *Early Synagogue Poets in the Balkans: Critical Edition with Introduction and Commentary*, Jérusalem 2001.

[6] Cf. Y. David, *Les poèmes d'Amittay*, Jérusalem 1975 (hébreu); *Les poèmes de Elya bar Shemarya*, Tel Aviv 1977 (hébreu) et *Les poèmes de Zébadiah*, Jérusalem 1971 (hébreu).

modes et développe une école s'inspirant de la tradition palestinienne. En même temps, le voyageur remarque que la poésie est considérée, pour beaucoup de romaniotes, comme l'Art majeur surpassant même les autres sources de connaissance, ce qui pose la question de la place de l'Inspiration dans la culture romaniote. Les juifs byzantins continuèrent à pratiquer cet art avec la même intensité tout au long de leur histoire.

D'un autre coté, les voyages d'Aboulafia dans le Péloponnèse se déroulent en deux temps.[7] Tout d'abord en 1260, époque où Aboulafia décide de quitter l'Espagne pour la Palestine afin de retrouver les dix tribus perdues d'Israël qui vivent, selon la légende, sur les bords du mythique fleuve Sambatyon. Cependant, une fois débarqué à Saint-Jean-d'Acre, la guerre entre les Mamelouks et les Tartares devait mettre fin à son périple. Rentrant en Espagne par la Grèce, il y rencontre l'amour et se marie avec une romaniote.

Puis, vers 1270, le kabbaliste a des visions mystiques qui le marqueront jusqu'à la fin de sa vie. À la même époque, et peut être au même endroit, il entreprend des recherches sur la kabbale et concentre son attention sur l'étude du *Sefer Yetsira*, le *Livre de la Création*. Il entre en contact avec un groupe de kabbalistes qui pense pouvoir résoudre les grands problèmes de la kabbale, de la cosmologie et de la théologie en appliquant les principes de la Gématria,[8] du Notarikon[9] et du Temura.[10] Il y trouve surtout un maître, Rabbi Togarmi d'origine turque. En effet, le terme hébraïque *togarmim* est employé pour définir les Turcs seldjoukides à plusieurs reprises. Par exemple, la lettre de R. Chisdai au roi Khazar emploie ce terme pour désigner les Turcs,[11] de même que Benjamin de Tudèle décrit «Le sultan Mas'ud, roi des Torgamim»,[12] alors que Petayia de Ratisbonne définit les Arméniens sous le terme de Togarmim, tout en soulignant que beaucoup croient en Mahomet.[13]

[7] M. Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris 1989, *passim*, et l'ouvrage de G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1994, chapitre IV.

[8] La numérologie.

[9] L'acrostiche.

[10] La transposition des lettres.

[11] Cf. Chisdai, *The Epistle of R. Chisdai, Son of Isaac (of Blessed Memory) to the king of Khozars*, dans E. N. Adler, *Jewish Travellers in the Middle Ages*, New York 1987, p. 34.

[12] Cf. J. Shatzmiller, *Récits de voyages hébraïques au Moyen Âge: Benjamin de Tudèle*, dans D. Régnier-Bohler (sous la direction de), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte. XII^e-XVI^e siècles*, Paris 1997, p. 1311.

[13] Cf. Rabbi Petachia of Ratisbon dans Adler, *Jewish Travellers*, cit., p. 66.

Enfin, dans le long poème que rédigea Michael ben Shabbetaï Cohen Balbo sur la chute de Constantinople, les Ottomans sont assimilés aux enfants de Togarmah.[14] Rabbi Togarmi eut une influence considérable sur Aboulafia, en particulier en lui transmettant l'enseignement d'Ibn Latif et il faut considérer comme probable l'origine anatolienne de ce rabbin. Ainsi, à l'image du romaniote Michael bar Kaleb, Togarmi partit étudier en Espagne.

Par la suite, Aboulafia quitte la Castille pour voyager en Europe de 1274 à 1279. Il séjourne probablement en France puis en Grèce, à Thèbes et à Patras, où il enseigne de nouveau *Le guide des égarés.* Le kabbaliste a des mots très durs envers ses élèves romaniotes:

> Et je l'ai enseigné [le Guide des égarés] à divers endroits… et à Thèbes, (j'eus) dix (élèves) et aucun d'eux (ne tira bénéfice de cet enseignement), mais ils ont gâché les deux voies, la première et la seconde. A Eurypo (j'eus) quatre élèves, et là encore aucun n'en profita…[15]

Notons qu'un élève probable d'Abraham Aboulafia fut Shemarya ha-Iqrity, un romaniote vivant en territoire vénitien, qui devint ensuite traducteur officiel de Robert d'Anjou en Sicile et dont les rapports avec la kabbale extatique demeurent à étudier.[16]

L'influence de la mystique romaniote sur la pensée du père de la kabbale extatique reste également à considérer. Toutefois, plusieurs passages dans l'œuvre d'Aboulafia laisse supposer qu'elle ne fut pas négligeable et nous en proposons le plus pertinent ci-dessous.

Aboulafia rapporte, dans son *Sefer ha-'Ot*, une vision mettant en scène les guerres apocalyptiques et le kabbaliste en demande à Dieu l'explication.

> Mon Dieu, donne moi l'interprétation des guerres que j'ai eu en vision. Et il me montra un vieillard, avec les cheveux blancs, assis sur le trône du jugement… et il me dit: «va et demande à cet homme qui est assis sur la montagne du jugement et il te dira et t'annoncera quelles sont ces guerres et quelles sont leurs fins, car il est en dehors de ta nation». Et j'ai gravi la montagne du jugement et me suis approché du vieil homme et j'ai tourné mon visage vers la terre devant ses jambes, et il posa ses deux mains sur moi et me

[14] Cf. Bowman, *Jews of Byzantium*, cit., pp. 341-343.
[15] Cf. M. Idel, *Mystiques et Philosophes: échanges entre centres du monde juif*, dans S. Trigano, *La société juive à travers l'histoire*, IV, Paris 1993, p. 298; *Maïmonide et la mystique juive*, Paris 1991, pp. 40-41 citant le *Sefer Otsar Eden Ganouz.*
[16] Sur ce personnage, cf. Gardette, *Recherches*, cit., index *Shemarya*.

> releva sur mes jambes devant lui et me dit: «Mon fils, que ta venue soit bénie, paix, paix sur toi… et mon nom est Yaho'el et j'ai été autorisé à te parler depuis quelques années et c'est pourquoi ton nom sera Ro'u'y'el le visionnaire, le fils de Meqor'el… et le nom du cinquième roi est Meshiyhy, et il sera un roi après la fin des temps des quatre royaumes».[17]

Le cinquième roi est le Messie et le quatrième le vieil homme. En même temps, ce personnage se présente comme étant Yaho'el dont l'attribut est d'être l'annonciateur du Messie, renvoyant ainsi au personnage d'Elie, les deux noms étant équivalents numériquement. Or, Elie, dans la tradition juive, annonce le Messie. Dans ce passage, il s'adresse à Aboulafia comme à son fils, le terme *ben* se rapportant à la théorie de l'adoption divine développée par le philosophe mystique.[18] De plus, cette discussion entre le kabbaliste Abraham et l'ange Yaho'el est unique dans la littérature juive médiévale et ne trouve son équivalent que dans un seul texte ancien, l'*Apocalypse d'Abraham*, qui met également en scène un dialogue entre le même ange et Abraham.[19]

Parallèlement, dans la pensée eschatologique juive, l'effondrement du quatrième empire, l'Empire romain byzantin, annonce l'ère messianique.[20] Dans ce cas, l'assimilation de Yaho'el au quatrième roi est une claire allusion à l'Empire byzantin. Le texte peut être alors lu comme suit: Yaho'el, en référence à *L'apocalypse d'Abraham*, est source d'enseignement prophétique, point essentiel de la pensée aboulafienne. Il apparaît alors qu'Aboulafia fait clairement référence à un enseignement qu'il acquit dans l'Empire byzantin et qui lui apporta les clefs nécessaires pour comprendre ses visions prophétiques. Il nous faut donc considérer le rôle central d'une civilisation romaniote qui, à l'image de la tradition chrétienne orthodoxe, s'inspire de textes pseudépigraphiques qu'ils commentent et qui les nourrissent d'un point de vue spirituel. Après le dernier passage d'Aboulafia en terre byzantine, une autre source séfarade concernant les romaniotes est rédigée: la lettre de Jacob ben Elie à l'apostat Pablo Christiani.

[17] Cf. M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven-London 1998, p. 90.
[18] Le kabbaliste ajoute, dans un autre texte: «Et la gématrie de 'Eliyahu est Ben et voit que son secret est "fils de l'homme" [ben 'adam]», cf. *ibid*., p. 91.
[19] Cf. M. Philonenko et B. Philonenko-Sayar, *Apocalypse d'Abraham*, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 1715-1729; R. Rubinkiewicz, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York, 1983, p. 697, et A. Rubinstein, *Hebraisms in Slavonic "Apocalypse of Abraham"*, «Journal of Jewish Studies» 4, 1953, pp. 108-115 et 5, 1954, pp. 132-135.
[20] Cf. Gardette, *Recherches*, cit., index *messianisme*.

Ce document a pour particularité d'être la source témoignant de deux persécutions organisées par des empereurs byzantins contre les romaniotes au 13e siècle.[21] Si des chercheurs considèrent ces faits comme admis,[22] nous devons considérer le but de cette lettre. Jacob ben Elie rédige cet opuscule afin de montrer la souffrance des communautés de la diaspora. Parallèlement, il tente vainement[23] de dissuader Pablo Christiani, un juif nouvellement converti au christianisme, de persécuter ses anciens coreligionnaires et les différents cas développés dans la lettre servent à montrer la ruine de ceux qui s'en sont pris au peuple élu. Dans ce schéma, les exemples s'attachant aux romaniotes servent à des fins didactiques et c'est pour cela que nous devons considérer avec précaution ces renseignements. À n'en pas douter, ils reposent sur certains faits réels mais il est nécessaire de séparer le bon grain de l'ivraie au regard du but apologétique de la lettre.

La première persécution avérée contre les juifs est du fait de Théodore Ange qui encouragea des outrances à l'encontre de certaines communautés romaniotes et l'auteur de préciser le rôle que jouèrent deux juifs lors de la guerre entre Théodore et Jean Asen.

En premier temps, le texte nous apprend que Théodore a profané la foi des juifs, a confisqué leurs richesses et a pillé leurs possessions. Les communautés d'Épire, émues d'une telle conduite, décident de dépêcher un plénipotentiaire afin de ramener le souverain à la raison: peine perdue. Il semble toutefois que Théodore n'agisse pas par idéologie, et qu'il s'est contenté de puiser dans les biens des communautés romaniotes afin de financer son expédition contre l'empereur bulgare Jean Asen: il ne désirait donc pas convertir les juifs mais seulement leur confisquer leur numéraire. Cette attitude tend à prouver la bonne santé financière des communautés. En même temps, il est probable que ces confiscations se déroulent de manière violente, l'expression «[Il] profana notre foi» suppose qu'il ait pillé des synagogues! La source étant hébraïque et les arguments développés servant à un discours apologétique, il est possible que son rédacteur a généralisé des faits ponctuels car le pouvoir byzantin n'a persécuté qu'exceptionnellement les juifs de son territoire. Peu après cet épisode, le mauvais souverain est puni de ses

[21] Cf. Mann, *La lettre polémique*, cit., pp. 363-377.

[22] Cf., par exemple, Bowman, *Jews of Byzantium*, cit., pp. 17-19, et D. Jacoby, *Les Juifs de Byzance, une communauté marginalisée*, dans Ch. A. Maltezou (éd.), Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο, Athènes 1993, p. 125.

[23] En effet, l'apostat est connu pour son action contre les juifs, cf. Mann, *La lettre polémique*, cit., p. 363.

péchés lorsqu'il est vaincu lors de la bataille de Klokotnica. Peu après le conflit, Asen demande à deux juifs de lui crever les yeux, preuve que le souverain bulgare connaissait les exactions que Théodore avait commises envers les communautés. Or, ces juifs refusent d'accomplir la sentence et sont précipités dans le vide en punition de leur désobéissance.

Il est probable que ces juifs immigrèrent du pays de Théodore pour se réfugier chez le souverain bulgare. C'est ce que la phrase «Remerciez votre Dieu car Théodore votre ennemi est tombé entre mes mains» suggère. Parallèlement, leur refus d'accomplir la tâche montre que les romaniotes demeurent fortement attachés au pouvoir byzantin. En même temps, il semble que la fonction de bourreau n'incombe pas aux juifs puisque, au nombre d'exécutions et de mutilations ordonnées à cette époque, nous ne trouvons que deux cas de juifs accomplissant cet office.[24]

La suite de cette aventure est exceptionnelle. Les juifs qui refusèrent d'exécuter la sentence furent condamnés à mort. Nous ne devons pas voir, par ce geste, un acte anti-juif mais la volonté d'un souverain de faire respecter son autorité: leur martyre est un exemple pour ceux qui contrediraient ses ordres. De plus, cet acte est d'autant plus fort que Jean Asen est reconnu comme tolérant envers le judaïsme mais qu'il n'hésite pas à se séparer de proches collaborateurs si ces derniers s'opposent à sa volonté.

Ainsi, même si le discours tourne parfois à l'apologie, une part de vérité doit être acceptée et se concentre autour du fait historique. Remarquons que ce texte, rédigé en Espagne, prouve que les séfarades ont une idée générale de l'histoire des romaniotes.

Le second épisode relaté par la lettre date de 1246, date à laquelle Jean Vatatzès, qui a pris le titre de Despote en 1242, conquiert Thessalonique. Or, en 1254, soit quelques mois avant sa mort, l'empereur ordonne que tous les juifs de son royaume se convertissent au christianisme. Toutefois, la difficulté pour accréditer l'historicité de cet évènement est qu'on se base uniquement sur notre fameux document. Nous pourrions douter de la validité des évènements rapportés si nous n'avions la preuve que d'autres persécutions, rapportées par le texte et vérifiées par d'autres

[24] Celui-ci et un autre, daté de 1296, qui est relaté par Georges Pachymère. Sur ce dernier épisode, cf. Starr, *Romania*, cit., pp. 27-28; A. Laiou, *Constantinople and the Latin, The Foreign Policy of Andronic II, 1282-1328*, Cambridge, Mass. 1972, pp. 80 et sqq., et S. Assaf, *Juifs bourreaux: sur l'histoire des juifs de Candie*, «Tabriz» 5, 1934, pp. 224-226 (hébreux).

sources, ont eu lieu effectivement en Méditerranée à la même époque.[25] Or, pour expliquer l'acte de Jean Vatatzès, il nous est nécessaire de nous replacer dans le contexte.

Peu après cette décision, Vatatzès a déclaré la guerre aux bogomiles et cette répression de l'hérésie[26] nous éclaire sur sa volonté d'éradiquer le judaïsme. En effet, un empereur malade, souffrant de divers maux annonçant un trépas prochain, a certainement voulu marquer l'histoire en tentant une reconquête religieuse de l'ancien territoire byzantin. Plus encore, il voulu faire triompher le christianisme, peut-être afin de gagner son paradis au temps où il savait sa fin proche,[27] tout en hâtant la parousie.

La lettre de Jacob ben Elie nous renseigne sur sa maladie en ces termes:

> La même année [que la persécution des juifs], son sommeil [celui de l'empereur] le quitta, sa fièvre augmenta et une puanteur se dégagea de lui […] ses intestins furent comme un chaudron bouillonnant et il était couvert de furoncles aussi durs que du fer. Et les eaux maudites se rassemblèrent en lui; son cœur tremblait et les asticots se rassemblèrent dans ses os…[28]

Nul doute, pour l'auteur juif, que le chrétien est puni pour ses péchés.

Toutefois, il est difficile de déterminer la portée de cette politique de conversion. En fait, l'empereur n'a pas réellement eu le temps de la systématiser et les romaniotes n'ont certainement pas eu longtemps à en souffrire. Cependant, l'épisode a suffisamment marqué les esprits pour que, selon Jacob ben Elie, Michel VIII, une fois empereur et ayant rassemblé les principaux représentant des communautés juives, commence son discours en rappelant la décision de Vatatzès, preuve que la politique de persécution de son prédécesseur reste présente dans les mémoires selon notre texte.

Cette politique de conversion des juifs trouve sa fin à l'arrivée de Michel VIII sur le trône. La lettre, quand elle aborde le règne de Michel VIII, emploie des termes élogieux:

[25] Cf. Mann, *La lettre polémique*, cit., *passim*.
[26] Cf., sur cette question, R. Guilland, *La politique religieuse de l'Empire Byzantin de 1204-1341*, Paris 1959, p. 64.
[27] L'empereur décède le 2 novembre 1254. Cf. A. Gardner, *Lascarids of Nicea: The Story of an Empire in Exile*, Londres 1912, pp. 192 et 204 sqq., et M. Angold, *A Byzantine Governement in Exile: Laskarids*, Oxford 1974.
[28] Starr, *Romania*, cit., pp. 27-28.

> Prudent dans ses paroles, il appela un scribe et rassembla tous les sages d'Israël de tout son territoire. Avec la crainte dans le cœur, ils vinrent le saluer. Il leur dit: «Bien, je sais que Vatatzès vous opprimait, toutefois il n'a pas réussi (dans ses projets). Maintenant, partez et louez le Seigneur votre Dieu, vous et vos fils et filles. Gardez mes commandements et bénissez moi aussi et demandez toujours ma paix et mon bien être. Je vous protègerai et vous garderez le silence.
> … Le roi était assis sur le trône de son royaume, il anéantit tous les serviteurs de Vatatzès et tous les aînés de sa maison et détruisit tous les conseillers de son fils…

Cet épisode se place au moment où l'Empire récupère une partie des territoires européens perdus. Mais, il ne faut pas s'y tromper, il est encore faible et son avenir n'est en rien assuré: les menaces potentielles des chrétiens d'Occident – en particulier des Républiques italiennes – des nations slaves, des États turcs, des différentes familles rivales jalousant le succès de Michel VIII et les intrigues du patriarche même qui doute de sa légitimité, laissent planer un sentiment de précarité. Il est alors essentiel, pour Michel VIII, de s'assurer de solides alliés ou, tout du moins, de ne pas s'aliéner de nouveaux ennemis. Or, tout prédispose l'empereur, dès le début de son règne, à s'assurer de la neutralité des juifs pour mener sa politique unioniste avec l'Occident et notre lettre se fait certainement l'écho de la politique des Paléologues.

Les sources juives ou chrétiennes du 14e siècle semblent, au premier abord, muettes sur les relations entre romaniotes et séfarades. Toutefois, un document du début du 15e siècle vient prouver que les échanges continuent entre les deux cultures juives.

Venu d'Espagne, Shem Tob ibn Polia[29] ben Ya'akob ibn Polia,[30] décide de se rendre en Grèce à la recherche de manuscrits traitant de la kabbale.[31] En terre byzantine, il trouve et copie les traités suivants: en 1401, le *Commentaire des cantiques* de Joseph Gikatilla qui se trouve dans la bibliothèque d'Isaac al-Ashibi de Négrepont. La cité appartenait aux Vénitiens et une communauté juive importante et savante y demeurait. Pour exemple, Shemarya ha-Iqrity s'y retira pour y terminer ses

[29] Noté «ibn Folia» dans certains manuscrits.
[30] Même remarque que la note précédente.
[31] Cf. C. Sirat et B.-A. Malachi, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1400*, I, *Notices, Bibliothèques de France et d'Israël*, Jérusalem-Paris 1972, p. 78, et J. Hacker, *Les liens du judaïsme espagnol avec la Palestine entre 1391 et 1492*, «Shalem» 1, 1974, pp. 114-116 et 133-136 (hébreu).

jours au milieu du 14e siècle. L'ouvrage *Keter Shem Tob* de Shem Tob ibn Gaon a été copié à Thessalonique en 1403. La communauté juive y est encore importante à cette époque et est réputée pour ses intellectuels. Parallèlement le *Sefer 'Iggul ha-Sefiroth* est recopié durant l'hiver 1404 à Modon, possession vénitienne. Notre scribe continue son œuvre à Thèbes en 1415, en copiant le *Sefer ha-Temunah*, le *Sefer Shem ha-Mephorash* (*72 noms de Dieu*) et le *Sefer ha-Yihud*, ou *Livre de l'unité* (fin 13e siècle), chacun accompagné d'un commentaire kabbalistique. Enfin, un commentaire mystique sur le *Sefer ha-Yihud* est recopié à Philippopolis en 1415 lors d'une convalescence suite à une attaque de goutte.

De son voyage en terre byzantine, il écrit dans un colophon:

> [J'ai] complété le Sefer ha-Temunah, qui parle dans la foi de ceux [ces secrets] de l'intellect et de la compréhension et d'une possible mort étrange venant à ceux qui trahissent la religion du vrai Dieu. Qu'ils puissent entendre, Ô Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, mes prières, requêtes et supplications comme Tu as pris garde de nos pères justes; et comme Tu m'as donné la santé et la vie pour copier ces livres: *Sefer Shem ha-Mephorash* et *Sefer ha-Temunah*, chacun en trois textes accompagnés de commentaires, et *Sefer ha-Yihud*, avec son commentaire, tous en accord avec la kabbale. Donne moi le courage de les comprendre en accord avec la vérité et l'honnêteté… Le mot du Servant, le copiste, que j'ai copié ce livre dans la cité de Thèbes au mois de Tishre 5175.[32]

Cette expérience nous renseigne donc sur la diffusion et la réception des œuvres kabbalistiques, séfarades entre autres, dans le monde romaniote au 14e siècle. De plus la rencontre, entre juifs espagnols, italiens et romaniotes en terre sous occupation vénitienne, aboutit à un véritable creuset interculturel qui reste à étudier. Plus étonnant encore, ibn Polia consulte des textes de kabbalistes espagnols qui furent élèves d'Aboulafia, à savoir Josèphe Gikatilla et Rabbi Shem Tob ibn Gaon, signe de son intérêt pour ce cercle mystique. On peut alors considérer que, plus que le texte en lui-même, le kabbaliste espagnol est venu chercher des commentaires et un enseignement oral et original absent de la kabbale en terre espagnole.

Mais, pour comprendre la démarche d'ibn Polia, il faut considérer la première expulsion des juifs d'Espagne en 1391. Cette décision a en effet permis à de grands savants séfarades de s'installer en monde byzantin. Plus encore, certains d'entre eux devinrent des enseignants de re-

[32] Cf. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, I, Oxford 1886, doc. 1550.

nom en différents domaines et eurent des élèves aussi bien rabbanites que karaïtes et, peut être, chrétiens ou musulmans.

Si une étude complète sur ces savants reste à réaliser, nous insisterons sur le maître d'un des plus important savant romaniote du 15e siècle: Hanok Tsaporta.

Son élève, Mordekaï Komatiano, a la particularité d'enseigner aussi bien aux juifs qu'aux chrétiens. Le texte de son contemporain Efrayim ben Gershon,[33] médecin et prédicateur itinérant, nous relate l'esprit inter-religieux qui règne lors des rencontres scientifiques organisées par le savant:

> Alors que je me trouvais sur les lieux de ma résidence… j'avais entendu parler de lui et j'avais le désir de le voir… Et lorsque je suis venu ici, à Constantinople, j'ai demandé à mes frères s'il était encore vivant… et j'ai eu le bonheur de le voir, lui qui regarde dans les étoiles… Car on m'avait dit qu'il n'y avait pas d'autre homme que lui en Israël, ainsi adonné à la science et s'en entretenant tout le jour… Je lui dis que je venais de Verroia [Verria] et que j'étais venu par Zeitum[34] qui est en terre de Turquie… et comme nous parlions encore… un prince Grec est arrivé, apportant des croquis des deux luminaires, et du cours de l'astre solaire du Levant et du Couchant, et lui a demandé de lui faire connaître les climats… Il dit alors à son élève: «apporte-moi l'instrument de cuivre, ouvragé comme un réseau, où sont inscrits le Bélier, le Lion et le Sagittaire, et chacune des douze constellations et des sept planètes». Après qu'il eut répondu aux questions du prince, qu'il eut réduit toutes ses objections et corrigé ses opinions… ce dernier se leva et s'en retourna chez lui dans son carrosse, devancé par les serviteurs qui étaient avec lui…[35]

Ainsi, un juif de Verria et un chrétien de Constantinople pouvaient se rencontrer sous le toit de Komatiano, attirés l'un et l'autre par sa renommée.

Plus tardif est le témoignage de Yosef Begi (première moitié du 16e siècle) qui, en parlant des enseignants juifs du passé, affirme:

> [Ces maîtres] enseignaient nos frères karaïtes, et non point eux seulement, mais d'autres, musulmans ou chrétiens de ceux qui nous entourent.[36]

[33] Cf. J. Hacker, *The Sürgün System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the 15th-17th Centuries*, dans A. Rodrigue (éd.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington 1992, pp. 41-45.

[34] Zeitum est une ville sur le fleuve Strymon et non pas Lamia. Cf. Doukas, *Zetunium*, pp. 79, 92, 190, 519, Bonn.

[35] Cf. M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, XVII, Berlin 1877, pp. 134-135.

[36] Cf. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, Philadelphia 1935, p. 311.

Enfin, un des élèves de Komatiano, Elie Mizrahi[37] (1455?-1526), souligne:

> Malgré cela [le *herem*[38]], ils poursuivirent leur enseignement, et ne l'écoutèrent point [M. Kapsali]… De même, Mordekai Komatiano m'a raconté que son maître, Hanokh Tsaporta[39] … enseignait aux caraïtes toute science qu'ils lui demandaient [d'étudier], qu'il s'agisse du Talmud, des décisionnaires, de Rashi et du pshat de la Tora, ou des sciences (profanes), sans que cela suscite le moindre doute.[40]

Ainsi, Komatiano suit la lignée de maîtres dispensant leur enseignement à des élèves caraïtes, mais également chrétiens. E. Mizrahi va même jusqu'à ajouter que les sciences profanes devaient être considérées comme le bien commun de tous les peuples: juifs, chrétiens (*goyim*) et musulmans (*yishma'ellim*).[41]

L'enseignement des sciences par les romaniotes au 15e siècle, et son rayonnement à travers l'Europe, est un sujet qui reste à approfondir. Toutefois, plusieurs remarques sont à faire. Tout d'abord, l'étude des sciences, et en particulier de l'astronomie, en monde romaniote dépend de trois facteurs principaux. Le premier est l'affrontement traditionnel entre caraïtes et rabbanites autour de la question de la légitimité du système calendaire défendu par chacun. Toutefois, si le débat demeure ancien, les progrès scientifiques dans ce domaine sont manifestes au 15e siècle dans la littérature romaniote. Autre point, cette renaissance intellectuelle romaniote s'accomplit en parallèle d'une renaissance scientifique chrétienne byzantine et l'influence du milieu byzantin est manifeste: pour exemple, Komatiano critique les attaques du Moine byzantin Isaac Argyros envers le système astronomique persan, preuve que notre savant romaniote lisait ses contemporains chrétiens.[42] Enfin, ce phénoménal essor intellectuel a été rendu possible par l'arrivée des savants séfarades: l'apport de la civilisation séfarade, à l'exemple du maître de

[37] Sur ce savant, qui commenta Rashi, cf. Y. Friedman, *Eliahu Mizrahi – The Man and his Work*, thèse, Yeshiva University 1974.
[38] Le *herem* est un interdit.
[39] Dont le nom indique une origine espagnole.
[40] Cf. J. C. Attias, *Le commentaire biblique, Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris 1991, p. 70. Le débat s'inscrit dans la relation caraïtes-rabbanites mais il est probable que l'enseignement de Tsaporta était proposé également aux chrétiens.
[41] Cf. *ibid.*, p. 71.
[42] Cf. *ibid.*, pp. 21 n. 23, 26 nn. 54-56 et 75.

Komatiano, est un atout supplémentaire à la systématisation des connaissances scientifiques.

Nous nous trouvons donc, à la fin du 14e siècle et jusqu'à l'arrivée massive des séfarades en territoire ottoman, devant un phénomène de collaboration scientifique entre romaniotes et séfarades. Cette intégration se retrouve également en Crète où les fils de familles d'immigrants accèdent très rapidement aux leviers de commandement dans les communautés, ce qui démontre la capacité d'intégration de la culture romaniote. Pour exemple, parmi les signataires d'une ordonnance, datée de 1399, on trouve à côté de la famille Kapsali, établie en Crète de longue date, Shemarya Delmedigo, dont la famille est originaire d'Allemagne, et Moshe Bonsinior, un immigré de Catalogne.[43]

Cet équilibre sera rompu quelques années après l'arrivée massive des séfarades dans l'Empire ottoman en 1492. Cependant, il serait faux de penser que la fracture entre émigrés séfarades et romaniotes fut immédiate. En effet il existait, à Constantinople, deux synagogues nommées *Poli Yashan*, ancienne communauté de Poli, et *Poli Hadash*, la nouvelle communauté de Poli.[44] Cette dernière a été constituée à l'époque de Sélim Ier, entre 1512 et 1520 à la suite d'une scission au sein de la communauté de Poli. Il n'y avait donc, avant cette date, qu'une communauté portant ce nom, le terme Poli, la cité, se référant à Constantinople comme le prouve une lettre envoyé par Joseph Colon de Mantoue lors d'une dispute avec Moïse Kapsali.[45] Or, la seconde synagogue a été créée au lendemain de la scission des séfarades, las de voir les romaniotes occuper les postes à responsabilité les plus probants. Mais c'est à la mort d'Elie Mizrahi que le divorce entre les deux cultures est consommé: les romaniotes prennent comme grand rabbin Ychoua Candioti, originaire de Crète comme le suggère son nom, élève de Mizrahi et les séfarades adoptent différents rabbins indépendants du rabbinat central.[46] Jusqu'à cette scission, romaniotes et séfarades continuèrent, comme dans le passé, à vivre ensemble en bonne intelligence et coopérant dans de nombreux domaines.

[43] Cf., D. Jacoby, *Quelques aspects de la vie juive en Crète dans la première moitié du XVe siècle* [1974], dans *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, Londres 1975, p. 112.

[44] Cf. D. Jacoby, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque Byzantine*, «Byzantion» 37, 1967, p. 216.

[45] Cf. *ibid*., p. 217.

[46] Cf. A. Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, I, Istanbul 1999, pp. 40-41, et E. Benbassa et A. Rodrigue, *Juifs des Balkans, espaces judéo-ibériques aux XVIe-XXe siècles*, Paris 1993, pp. 76-77.

En conclusion, nous constatons une évolution nette de l'image des romaniotes considérée par la culture séfarade. Si la description des romaniotes par Judah al-Harizi est marquée par la volonté de placer la culture séfarade en tant que référent, refusant ainsi l'altérité culturelle, le passage d'Aboulafia en terre romaniote marque une évolution importante en permettant de considérer la place des romaniotes dans la diaspora. Cette reconnaissance est confirmée par Jacob ben Elie dans sa lettre où l'histoire supposée des romaniotes sert à un but essentiellement argumentatif dans le cadre d'un discours apologétique contre l'apostat qui affronta Moïse Nahmanide lors de la controverse de Barcelone. Toutefois, à l'exception d'Aboulafia qui vécut en terre byzantine, le mouvement se fait essentiellement d'Orient vers l'Occident, à l'exemple de Michael bar Kaleb et de Baruk Togarmi venant vivre et/ou étudier en Espagne. Cependant, l'Histoire va hâter le cours des évènements. En effet, les romaniotes continuent, tout au long du 14^{e} siècle et au moins dans le domaine mystique, à s'informer sur la culture tout séfarade. Néanmoins, nous ne connaissons aucun document séfarade montrant un intérêt profond pour la culture romaniote. Or, un changement d'importance survient en 1391 lors de l'expulsion des juifs d'Espagne: que ce soit en Crète ou en Europe byzantine, l'arrivée des séfarades est considérée comme un apport culturel essentiel. Si les textes scientifiques se font parfois l'écho de collaboration entre juifs des deux cultures,[47] la démarche d'ibn Polia, par sa volonté de recopier et d'étudier les textes séfarades en monde romaniote, vient nous confirmer que les juifs byzantins acquièrent une nouvelle stature méritant le respect d'une culture séfarade pourtant brillante. Ainsi le judaïsme byzantin n'est pas le bidonville de la diaspora juive et nous espérons inciter, par ce court article, de nombreux chercheurs à découvrir la richesse de la culture judéo-byzantine encore méconnue.

Philippe Gardette

[47] Nous espérons publier un article sur ce sujet dans un récent avenir.

Il "nuovo" epigramma sulle *Categorie* di Aristotele

A Claudio Bevegni, attento indagatore di manoscritti greci, è dovuta la riscoperta di un interessante epigramma adespoto che celebra le *Categorie* di Aristotele nel Marciano gr. 201.[1] Mentre nel catalogo di Mioni[2] tale epigramma era identificato con *App. Anth.* III 209 Cougny,

> Ὠκεανὸς γενόμην γαιήοχος· εἰ δ᾽ ἀπιθήσεις,
> εἰπέ· τίς ἡμετέρης οὐκ ἀλέγει δεκάδος;
> παγκρατὲς ὦ δεκάδος μέγα δίκτυον, ὦ τόσον ἔρκος,
> ὦ φύσις, ὦ πινυτὴ μῆτις Ἀριστοτέλους![3],

Bevegni si è accorto che quanto si legge nel Marciano è in realtà una versione differente e più ampia di questo testo (otto versi invece di quattro), giungendo alla legittima supposizione «che il nostro epigramma – nella versione più estesa tràdita dal Marciano – non sia stato finora pubblicato; o almeno che, se lo è stato, l'edizione sia stata obliata» (p. 367), e for-

[1] *Un epigramma (inedito?) in lode delle «Categoriae» di Aristotele*, «Philologus» 146, 2002, pp. 366-370. Il codice, vergato dal celebre monaco Efrem nel 954 (vd. L. Perria, *Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 14-16, 1977-1979, pp. 33-112; G. Prato, *Il monaco Efrem e la sua scrittura. A proposito di un nuovo codice sottoscritto (Athen. 1)* [1982], in *Scritti di paleografia greca*, Spoleto 1994, pp. 13-29; altra bibliografia in *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, IIIA, Wien 1997, p. 82, n° 196), è un testimone importante dell'*Organon* aristotelico (n° 2102 in A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, Paris 1963; B nelle edizioni delle *Categorie*, compresa quella recentissima di R. Bodéüs, *Aristote. [Categories]*, Paris 2001).

[2] E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti. Thesaurus antiquus*, I, Roma 1981, p. 314.

[3] I due distici furono editi per la prima volta da A. M. Bandini, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Laurentianae*, III, Florentiae 1770, col. 4, in base al Laurenziano 71, 3, e da lì riprodotti nella silloge di Cougny. G. Mercati, *Minuzie* [1915], in *Opere minori*, III, Città del Vaticano 1937, pp. 426-427, ne segnalò la presenza anche nel Vaticano gr. 247 (cfr. poi Id. in *Codices Vaticani Graeci*, I, Romae 1923, p. 324). Stampo qui un testo leggermente diverso da quello di Cougny: per i dettagli vd. *infra*, p. 180.

nendone quindi il testo corredato di utili note di commento. L'ipotesi esatta è la seconda: questi otto versi furono bensì stampati da Theodor Waitz nella sua epocale edizione dell'*Organon* aristotelico,[4] ma successivamente sfuggirono all'attenzione degli studiosi ed elusero sistematicamente tutte le sillogi di epigrammi, perfino quella davvero calcenterica del Cougny. Ben venga dunque, dopo quasi centosessant'anni, un rinnovato interesse per questa breve ma pregevole *laus Aristotelis* in versi. Purtroppo, per testi di questo genere la ricerca della paternità è quasi sempre un'impresa persa in partenza. Quanto alla datazione, l'editore si limita prudentemente ad osservare che il componimento «ad una prima impressione sembrerebbe di epoca tardoantica», aggiungendo peraltro che esso «richiederebbe un'esegesi più ampia» (p. 368): è quello che mi propongo di fare in queste pagine, individuando i modelli letterari dell'epigramma e stabilendo quantomeno un *terminus post quem*.

Ai dati sul Marciano forniti da Bevegni ho ritenuto opportuno affiancare una ricollazione dei due testimoni noti della redazione *brevior*, il Laur. 71, 3 (saec. XIII)[5] e il Vat. gr. 247 (saec. XIII-XIV).[6] Ciò permette di rettificare svariati punti nella trascrizione del Laurenziano fatta a suo tempo da Bandini (al v. 1 non μεταδίκτυον ma un normale μέγα δίκτυον, come negli altri due codici;[7] al v. 5 non ἀπιθήσῃς ma ἀπ(ε)ιθήσεις,[8] come negli altri due; al v. 6 ἡμετέρας è corretto in ἡμετέρης) e di verificare quale sia esattamente il testo del Vaticano (di cui Mercati si limitava a segnalare μέγα δίκτυον al v. 3). È ben possibile che l'epigramma, nella versione *longior* o in quella *brevior*, si annidi in altri dei circa centosessanta manoscritti noti delle *Categorie*;[9] ma una ricerca del genere esulerebbe dai limiti di questo articolo, e richiederebbe semmai uno studio di ben più va-

[4] *Aristoteles. Organon Graece*, […] recogn. […] T. Waitz, Lipsiae 1844-1846, I, p. 1.
[5] 493 Wartelle; collazionato sull'originale (l'epigramma è al f. 140^{v}, in un foglietto di restauro vergato da un secondo copista databile alla fine del XIV secolo). Sul codice vd. soprattutto l'accurata descrizione di D. Harlfinger in P. Moraux (ed.), *Aristoteles Graecus*, I, Berlin-New York 1976, pp. 223-227, con il *Nachtrag* di p. 472.
[6] 1694 Wartelle, E Bodéüs; collazionato sull'originale (l'epigramma è al f. 75^{r}, come già segnalava Mercati, *Minuzie*, cit.).
[7] Confermando così il sospetto di Mercati, *Minuzie*, cit., p. 427 (condiviso ora da Bevegni, *Un epigramma*, cit., p. 368 e n. 12), che nel segnalare μέγα δίκτυον del Vaticano ipotizzava che il μεταδίκτυον stampato da Bandini non fosse altro che un suo errore di lettura.
[8] Questo lo aveva notato già Harlfinger, *Aristoteles Graecus*, cit., p. 225.
[9] Vd. Wartelle, *Inventaire*, cit., col *Supplément* di R. D. Argyropoulos e I. Caras, Paris 1980; cfr. le precisazioni di Bodéüs, *Aristote. [Categories]*, cit., p. CXI n. 1. «There will be more; there always are» (M. Winterbottom, rec. a G. Di Maria, *M. Tulli Ciceronis Topica*, «Gnomon» 69, 1997, p. 647 n. 1).

sto respiro, come è stato fatto p. es. per gli epigrammi in onore di Gregorio Nazianzeno.[10] Io mi sono limitato, dandosene l’occasione, ad effettuare un controllo sui Laurenziani dell’XI,[11] XII[12] e XIII[13] secolo, purtroppo senza alcun esito.

Qui di seguito presento un nuovo testo critico dell’epigramma, un commento dettagliato e alcune considerazioni conclusive sul suo possibile inquadramento cronologico.

παγκρατὲς ὦ δεκάδος μέγα δίκτυον, ὦ τόσον ἔρκος,
ὦ φύσις, ὦ πινυτὴ μῆτις Ἀριστοτέλους!
εἴ τις ἰδεῖν σπεύσειεν ἀπείριτον ἐσμὸν ἐόντων,
εἰς ἐμὲ παπταίνοι τὴν μάλα βαιοτάτην.
Ὠκεανὸς γενόμην φυσιχόος· εἰ δ᾽ ἀπιθήσεις,
εἰπέ· τίς ἡμετέρης οὐκ ἀλέγει δεκάδος;
σεῖο κατηγοριῶν σημάντορα μῦθον ἰάλλω,
ὦ πινυτῶν ἐπέων εὖχος, Ἀριστότελες.

M = Marc. gr. 201, f. 26^{r}
b = textus brevior (vv. 5-6, 1-2):
L = Laur. 71, 3, f. 140^{v}
V = Vat. gr. 247, f. 75^{r}

1-2 post 5-6 pos. b 1 sq. ὦ ubique MV 2 ὦ^{2} om. M, unde φύσιος coniecerat Waitz 3-4 om. b 5 φυσίχοος M, acc. correxi: φυσίζοος Waitz, denuo E. Trapp ap. Bevegni, fort. recte: γαιήοχος b ἀπιθήσεις MV: ἀπειθήσεις L (-σῃς falso leg. Bandini) 6 ἡμετέρας L^{ac} 7-8 om. b

1 Cfr. Paul. Sil. *S. Soph.* 220 *παγκρατές*, ὀλβιόμοιρε, Δίκης ἔδος, *ἕρμα* πολήων (segnalatomi da Claudio De Stefani). Comunque l’analogia può anche essere casuale.[14]

[10] V. Somers, *Quelques poèmes en l’honneur de S. Grégoire de Nazianze: édition critique, traduction et commentaire*, «Byzantion» 69, 1999, pp. 528-564; C. Macé, V. Somers, *Sur la beauté du livre et la contemplation du divin… Édition et traduction de quelques adscripta métriques des manuscrits de Grégoire de Nazianze*, in B. Coulie (ed.), *Studia Nazianzenica*, I, Turnhout-Leuven 2000, pp. 51-68; da ultimo C. Crimi, *I componimenti poetici bizantini in onore di Gregorio Nazianzeno*, in A. M. Taragna (ed.), *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia 15-16 novembre 2001*, pp. 61-77.
[11] Laur. 72, 5 (514 Wartelle; d Bodéüs).
[12] Laur. 72, 3 (512 Wartelle).
[13] Laur. 71, 35 (509 Wartelle), 72, 4 (513 W.), 72, 14 (523 W.), 72, 22 (531 W.), 87, 16 (594 W.; m Bodéüs).
[14] Per παγκρατές nella stessa sede metrica l’unico altro parallelo a me noto è [Orph.] *H.* 12, 5 = 28, 2 παγκρατὲς ἦτορ ἔχων. Ma questo forse non significa granché.

ὦ: Bevegni rileva che M ha sempre ὦ, notando però «sed ὠ exspectes (v. ep. 209, 3-4 C.)». Attenendoci per comodità all'accentazione tradizionale,[15] noteremo anzitutto che al v. 8 ὦ è chiaramente necessario. Ai vv. 1-2 l'accordo tra M e V sembrerebbe imporre parimenti ὦ:[16] tuttavia va da sé che per fenomeni banalissimi e facilmente poligenetici come spiriti, accenti, *iota* sottoscritti *et sim.* gli argomenti "stemmatici" hanno scarsissimo peso, mentre a favore di ὦ depongono sia il contesto, tutto sommato più adatto alle esclamazioni che alle invocazioni, sia il sospetto che qui il poeta stia impiegando uno stilema che ha uno dei suoi esempi più celebri proprio in ambito epigrammatico, ossia in Phld. *AP* V 132, 1-6 (*GPh* XII 3228 sgg. = 12, 1-6 Sider)[17] ὦ ποδός, ὦ κνήμης, ὦ τῶν – ἀπόλωλα δικαίως – / μηρῶν, ὦ γλουτῶν, ὦ κτενός, ὦ λαγόνων, / †ὄμοιν† [ὦ ὤμοιν Jacobs, ovviamente con crasi], ὦ μαστῶν, ὦ τοῦ ῥαδινοῖο τραχήλου, / ὦ χειρῶν, ὦ τῶν – μαίνομαι – ὀμματίων, / ὦ κακοτεχνοτάτου κινήματος, ὦ περιάλλων / γλωττισμῶν, ὦ τῶν – θῦέ με – φωναρίων.[18] Forse il nostro autore voleva creare una triplice *variatio* lessicale-sintattica tra *ὦ πινυτὴ* μῆτις *Ἀριστοτέλους* del v. 2 ed *ὦ πινυτῶν* ἐπέων εὖχος, *Ἀριστότελες* del v. 8?[19]

μέγα δίκτυον: il nesso è di per sé tutt'altro che ricercato, ma appare altrove solo

[15] La distinzione tra l'uso esclamativo e l'uso allocutorio risulta spesso ardua ed a volte perfino inutile, e la codifica di un'accentazione rispettivamente ὦ ed ὦ, risalente ai grammatici antichi, è puramente convenzionale (vd. Bulloch *ad* Call. *Lav. Pall.* 89-90, p. 200 e n. 5, con bibliografia).

[16] Superfluo ricordare che ὦ col nominativo è normalissimo in poesia fin da Omero (Schwyzer-Debrunner, pp. 63-64; B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek*, I, New York-Cincinnati-Chicago 1900, p. 4).

[17] Ove pure ad ὦ della *Planudea* si contrappone sistematicamente l'impossibile ὦ della *Palatina* (vd. gli apparati di Stadtmüller e di Sider).

[18] Un altro significativo precedente poetico era Theoc. 15, 123 sg. ὦ ἔβενος, ὦ χρυσός, ὦ ἐκ λευκῶ ἐλέφαντος / αἰετοί (la costruzione col nominativo, ancorché meno frequente di quella col genitivo, è del tutto normale: cfr. A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, Leiden 1982, pp. 22-23). Ma lo stilema diverrà piuttosto frequente nella prosa fortemente retorica di età imperiale: *Acta Ioannis* 77, 4-7 e 84, 2-8 Junod-Kaestli, Him. *Or.* 6, 22 e 28 Colonna, Jul. *Ep.* 97 Bidez (382d), Gr. Nyss. *V. Ephr.*, *PG* 46, 848C, Gr. Naz. *Or.* 8, 14 (con ben dodici periodi introdotti da ὦ!), e via elencando (significativo Luc. *Peregr.* 2 μᾶλλον δὲ καὶ ἀκούω βοῶντος οἷά σε εἰκὸς βοᾶν, «ὦ τῆς ἀβελτερίας, ὦ τῆς δοξοκοπίας, ὦ –» τῶν ἄλλων ἃ λέγειν εἰώθαμεν περὶ αὐτῶν). Per l'età bizantina, cfr. *e.g.* Man. Philes *Carm.* III 219, 73-78 Miller (nove volte di fila); puramente casuale si direbbe l'affinità tra ὦ φύσις, ὦ πινυτὴ μῆτις Ἀριστοτέλους del nostro epigramma ed un altro passo del medesimo Philes, *Carm.* II 1, 116 M. ὦ φύσις, ὦ νοῦς, ὦ μέγας Δομέστικος.

[19] Cfr. l'analoga, e sicuramente voluta, *variatio* di Eust. Macr. VI 6, 6-7 ἀλλ᾽ ὦ φιλημάτων ἐκείνων, ὧν εἰς κενὸν ἐτρυφήσαμεν· ὦ θλίψεων σαρκῶν, ἃς μάτην κατωδυνήθημεν· ὦ συμπλοκῶν καὶ περιπλοκῶν, αἷς ἀνωφελῶς ἐνεπλάκημεν· ὦ κακῶς ἰδόντες ὀφθαλμοὶ καὶ παρὰ τοῦτο θρηνοῦντες ἀτέλεστα (un passo che parimenti, soprattutto alla luce del contesto, potrebbe risentire dell'epigramma filodemeo: cfr. C. De Stefani, «Medioevo Greco» 3, 2003, p. 326).

in Sol. fr. 33, 3-4 West^2 = 29a, 3-4 Gentili-Prato οὐκ ἐπέσπασεν μέγα / δίκτυον, in Theoc. 1, 40 ἐφ᾽ ᾧ σπεύδων μέγα δίκτυον ἐς βόλον ἕλκει e in Ael. *NA* XIII 16 ἔνθα αὐτοῖς εἴωθε θησαυρίζεσθαι τά τε δίκτυα τὰ μεγάλα καὶ ἡ λοιπὴ παρασκευή: l'identità di sede metrica[20] può forse indicare una pur vaga reminiscenza del passo teocriteo.

τόσον ἔρκος: cfr. Q. S. III 449 ἐπεὶ *τόσσον* περ Ἀχαιῶν *ἕρκος* ἀπηύρα.

2 πινυτὴ μῆτις: gli unici paralleli che ho saputo trovare sono Q. S. III 655 πινυτὰ φρεσὶ μητιόωσα e soprattutto V 265 εἰ μή οἱ *πινυτὴ* ἐπὶ *μῆτις* ἔπηται (probabile variazione su πινυτόφρων, attestato per la prima volta in Simm. *AP* VII 22, 5 = *HE* V 3290 ma non raro in poesia di età imperiale ed impiegato dallo stesso Quinto in XIV 630).

3 εἴ τις κτλ.: lo stilema «se cerchi X allora rivolgiti a questo libro» si ritrova anche in anon. (Areth.?) *AP* XV 23 (sull'opera di Marco Aurelio) εἰ λύπης κρατέειν ἐθέλεις, / τήνδε μάκαιραν ἀναπτύσσων / βίβλον ἐπέρχεο ἐνδυκέως, κτλ.[21] e in Leo Phil. *AP* IX 203 = *Epigr.* 4 Westerink (sul romanzo di Achille Tazio) εἴπερ δὲ καὶ σὺ σωφρονεῖν θέλῃς, φίλος, / μὴ τὴν πάρεργον τῆς γραφῆς σκόπει θέαν, / τὴν τοῦ λόγου δὲ πρῶτα συνδρομὴν μάθε· / νυμφοστολεῖ γὰρ τοὺς ποθοῦντας ἐμφρόνως[22] (segnalatimi rispettivamente da Francesca Maltomini e da Enrico V. Maltese), nonché nei vv. 15-23 dell'epigramma sulle miniature di argomento chirurgico nel Laur. 74, 7 (composto tra la fine del IX secolo e l'inizio del X): οὐκοῦν ἐάν τις εὐθετεῖν σκελῶν βάσιν / θραύσεις τε μηρῶν, … θέλοι, / ὧδε σκοπείτω τῆς γραφῆς τὰς εἰκόνας.[23] Su questi testi, e in particolare su *AP* IX 203, avremo modo di ritornare più oltre.

[20] In poesia dattilica, per strutture ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ tale sede è quella preferenziale, ma tutt'altro che obbligata: si trovano frequentemente anche tra il IV e il V piede (dal 35,5% dell'*Odissea* al 23% di Apollonio Rodio al 49,2% di Arato, in base ai dati di E. G. O'Neill jr., *The Localization of Metrical Word-Types in the Greek Hexameter*, «Yale Classical Studies» 8, 1942, p. 145). E poi va da sé che il nesso poteva anche essere scisso, come già aveva fatto Solone per adattarlo al tetrametro.

[21] Contro l'attribuzione dell'epigramma ad Areta, proposta da alcuni studiosi, vd. P. Maas, *Das Epigramm auf Marcus Εἰς ἑαυτόν* [1913], in *Kleine Schriften*, München 1973, pp. 135-138 (che poi però cambiò idea, vd. «Journal of Roman Studies» 35, 1945, p. 146 = *Kleine Schriften*, cit., p. 140), e M. D. Lauxtermann, *The Byzantine epigram in the ninth and tenth centuries*, diss. Amsterdam 1994, p. 249 n. 160; incerto L. G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, II, Lipsiae 1972, p. XVI, favorevoli invece A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, pp. 314-315, G. Cortassa, *La missione del bibliofilo: Areta e la 'riscoperta' dell'«A se stesso» di Marco Aurelio*, «Orpheus» 18, 1997, pp. 124-125, e ora F. Tissoni, *Gli epigrammi di Areta*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 297-303, con ampio riesame della questione e conclusioni che condivido.

[22] Su cui vd. soprattutto F. Tissoni, *Anthologia Palatina IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato*, «Medioevo Greco» 2, 2002, pp. 261-269.

[23] Vd. M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Wien 2003, pp. 206-208.

ἰδεῖν σπεύσειεν: un'espressione banale, cfr. S. *Aj.* 1165 σπεῦσον κοίλην κάπετόν τιν' ἰδεῖν, E. fr. 308, 3 N.^{2} (= *Belleroph.* 24, 4 Jouan-Van Looy) αἰθέρ' ἰδέσθαι σπεύδω, Men. *Dysc.* 107-108 ἰδεῖν τί σε / σπεύδων, Jos. *BJ* I 612 τὴν πατρίδα σπεύδοντες ἰδεῖν, Nonn. *D.* I 332 μὴ λέχος Ἐνδυμίωνος ἰδεῖν σπεύδουσα νομῆος, etc.

ἀπείριτον ἐσμὸν ἐόντων: interessante l'analogia con un passo di Fozio, *Bibl.* 236, 305a10 ἕως ἂν *ἀπείρων* ἡμῖν *ἀγενήτων ἐσμὸς* ἀναφανῇ[24] (anche qui si tratta di uno «sciame» di entità astratte); tuttavia l'espressione è poco ricercata e facilmente poligenetica, cfr. [Opp.] *C.* II 257 ἐσμὸς ἀπειρεσίων ὀφίων, Thdr. Stud. *Epist.* 524, 45 Fatouros πρὸς τῷ καὶ ἄπειρον ἐσμὸν εἶναι πατρικῶν, più tardi Man. Philes *Carm.* III 61, 188 Miller καὶ φιλτάτων ἄπειρον ἐσμὸν ἐξάγοι, V 7, 34, 3 M. ἄπειρον ἐσμὸν εὐσεβῶν Αἰγυπτόθεν. La clausola con ἐσμός + gen. pl. trisillabico è peraltro un tipico stilema nonniano: ἐσμὸς[25] Ἐρώτων in *D.* XXV 153, XXIX 343, XLVII 469,[26] ἐσμὸς ἑταίρων in *Par. Jo.* II 68, IV 32, VI 46, 207, IX 10, XVII 52 (al di fuori di Nonno conosco solo anon. *AP* IX 621, 5 ἐσμὸν ἐραστῶν, da una sezione risalente al *Κύκλος* di Agazia,[27] ed *AP* I 10, 74 μετὰ *μυρίον ἐσμὸν ἀέθλων*, databile al terzo decennio del VI secolo[28]).

4 εἰς ἐμὲ παπταίνοι: cfr. Nonn. *Par. Jo.* XII 180 πᾶς *ἐμὲ παπταίνων* καὶ ἐμὸν γενετῆρα δοκεύει, in analoga sede metrica; tuttavia in poesia dattilica le forme di παπταίνω inizianti col secondo *longum* sono assai frequenti (cfr. *Od.* XXII 24, Choeril. *SH* 317, 5 = fr. 2, 5 Bernabé, A. R. II 608, Theoc. 6, 28, Artemo *AP* XII 124, 1 = *HE* I 800, Opp. *H.* III 518, [Opp.] *C.* IV 70, Gr. Naz. *Carm.* II 1, 1, 286, etc.).

[24] Qui Fozio parafrasa molto liberamente Meth. *Arbitr.* V 3-4 (pp. 158, 7-159, 4 Bonwetsch), nel cui testo non figurano né ἐσμός né alcun suo sinonimo.

[25] O ἐσμός, se si mantiene la forma non aspirata del Laurenziano: cfr. R. Keydell, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, Berolini 1959, I, pp. 19*-20*.

[26] Nonché ἐσμὸν ὀδόντων in V 329, ove però tutti gli editori recenti (Keydell, Chuvin, Hopkinson) accolgono ὄγμον di Koechly anche sull'analogia di IV 426.

[27] Sull'epigramma vd. S. Busch, *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 294-297.

[28] È il carme per la chiesa di San Polieucto a Costantinopoli, edificata nel 524-527: vd. da ultimo C. L. Connor, *The Epigram in the Church of Hagios Polyeuktos in Constantinople and its Byzantine Response*, «Byzantion» 69, 1999, pp. 479-527, e, in ottica più marcatamente storica, A. M. V. Pizzone, *Da Melitene a Costantinopoli: S. Polieucto nella politica dinastica di Giuliana Anicia. Alcune osservazioni in margine ad A. P. I 10*, «Maia» 55, 2003, pp. 107-132. A Cristodoro di Copto come possibile autore ha pensato F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000, p. 23, ma rimane il sospetto, in base ai dati linguistici e metrici, che le due parti del carme (1-41 e 42-76) siano opera di due autori diversi, come segnala Gonnelli in G. Agosti, F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in M. Fantuzzi, R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, pp. 376-378 e n. 338.

τὴν μάλα βαιοτάτην: l'uso di μάλα + superlativo è inusuale, ma cfr. almeno A. R. III 192 μάλα κύντατος, Q. S. VIII 459 μάλα φέρτατος, XI 252 μάλα φίλτατος, Ath. XIII 576f (da Ptol. Euerg. *FGrHist* 234 F 4?) μάλ᾽ εὐπρεπεστάτην.[29] L'espressione «sottolinea il contrasto tra l'esilità dell'opera e la vastità della materia in essa trattata, ossia la realtà tutta» (Bevegni). Forse l'epigrammatista aveva in mente Mosch. 1, 18 (= *AP* IX 440, 18) τόξον ἔχει *μάλα βαιόν*, che oltre ad essere l'unica altra attestazione nota di μάλα βαιός rimarca parimenti il contrasto tra le minuscole frecce di Eros e il loro illimitato potere (cfr. i vv. 13, 19, 23). Il tema non era peraltro assente nella celebrazione di opere letterarie: cfr. anon. *AP* IX 190 = *FGE* XXXVIII 1214 sgg. (Herinn. test. 7 Neri) Λέσβιον Ἡρίννης τόδε κηρίον· ἀδύ [εἰ δέ Jacobs] τι μικρόν, / ἀλλ᾽ ὅλον ἐκ Μουσέων κιρνάμενον μέλιτι. / οἱ δὲ τριηκόσιοι ταύτης στίχοι ἶσοι Ὁμήρῳ, κτλ.[30] Francesca Maltomini mi segnala giustamente l'analogia con *App. Anth.* III 257 Cougny βαιὰ μὲν ἐξ Ἑλικῶνος ἀπηνθισάμην, *πάνυ βαιὰ* / λείρια, Μουσάων, Εὐφήμιε, πάγκλυτα δῶρα (è uno dei due epigrammi dedicatorii della *Sylloge Euphemiana*, la nota raccolta di epigrammi compilata verosimilmente tra la fine del IX secolo e l'inizio del X[31]), in cui, in maniera non dissimile da quanto avviene nel nostro testo, «si percepisce forse un'opposizione concettuale tra il primo e il secondo verso, ossia fra l'esiguità del contenuto della raccolta e il fatto che esso rappresenta un dono delle Muse».

5 Ὠκεανὸς γενόμην: in insistita contrapposizione con μάλα βαιοτάτην del v. precedente, si ribadisce come l'operetta aristotelica sia diventata (γενόμην) un grande classico di immensa importanza. Questo tipo di *imagerie* era particolarmente frequente in riferimento ad Omero, spesso assimilato all'Oceano da cui gli altri poeti sarebbero derivati come corsi d'acqua,[32] ma si applica, con numerose varianti, anche ad altri autori nella tradizione epigrammatica: p. es. anon. *AP* VII 125, 1-3 = *FGE* XXXVb 1190 sgg. (Epich. test. 9 K.-A.) εἴ τι παραλλάσσει φαέ-

[29] Cfr. anche E. *Hipp.* 1421 μάλιστα φίλτατος. L'uso di rafforzare i superlativi con avverbi analoghi, come μέγα, πολύ, ἔξοχα, è attestato fin da Omero (πολὺ φέρτατος, μέγ᾽ ἄριστος) e diffuso sia in prosa sia in poesia (vd. Kühner-Gerth, I, pp. 27-28; M. Bissinger, *Das Adjektiv ΜΕΓΑΣ in der griechischen Dichtung*, München 1966, I, pp. 257-260).

[30] E similmente, com'era del resto lecito aspettarsi, già in altri due epigrammi celebrativi di quest'operetta, ossia Asclep. *AP* VII 11, 1-3 = *HE* XXVIII 942 sgg. (Herinn. test. 4 N.) οὐχὶ πολὺς μέν … ἀλλ᾽ ἑτέρων πολλῶν δυνατώτερος ed Antip. Sid. *AP* VII 713 = *HE* LVIII 560 sgg. (test. 8 N.). Vd. C. Neri, *Studi sulle testimonianze di Erinna*, Bologna 1996, in part. pp. 156-157.

[31] Sull'argomento vd. soprattutto Cameron, *The Greek Anthology*, cit., pp. 254-277, e ora anche F. Maltomini, *Le antologie epigrammatiche: linee di trasmissione, metodi di creazione e meccanismi di fruizione dall'Ellenismo all'età bizantina*, in R. M. Piccione, M. Perkams (Hrsg.), *Selecta colligere, I*, Alessandria 2003, p. 10.

[32] I passi in C. O. Brink, *Hellenistic Worship of Homer*, «American Journal of Philology» 93, 1972, pp. 553-555, e in F. Williams, *Callimachus. Hymn to Apollo*, Oxford 1978, pp. 98-99.

θων μέγας ἅλιος ἄστρων, / καὶ πόντος ποταμῶν μείζον᾽ ἔχει δύναμιν, / φαμὶ τοσοῦτον ἐγὼ σοφίᾳ προέχειν Ἐπίχαρμον, Thdr. Stud. *Epigr.* 72, 1-2 Speck πηγὴν ἄληκτον παγχρύσων λόγων βλύσας / ὅλην κατάρδεις τὴν ὑφήλιον, μάκαρ[33] (con i paralleli addotti dall'editore, p. 228). Per Aristotele cfr. un altro epigramma anonimo sull'*Organon* in *App. Anth.* III 213, 12-13 Cougny[34] ὁ πάνσοφος νοῦς, ἡ *θάλασσα* τῶν λόγων, / Ἀριστοτέλης, τῶν διδασκάλων κλέος.[35]

φυσιχόος: l'aggettivo è un *hapax* assoluto, presumibilmente esemplato (come nota Bevegni, p. 369) sull'usuale e già omerico φυσίζοος, «che fa nascere le messi» o «che produce vita»;[36] da ciò deriverà l'erronea quantità dello *iota*, un'anomalia prosodica non impossibile in età tardoantica e perfettamente normale nella poesia bizantina. Bevegni conserva l'accentazione φυσίχοος del Marciano e interpreta «che genera acque», adducendo *Il.* XXI 195-197 μέγα σθένος Ὠκεανοῖο, / ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα / καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν.[37] L'analogia di φυσίζοος indurrebbe in effetti a credere che anche nel nostro caso φυσι- derivi da φύω, tuttavia in -χοος sembra assai arduo in-

[33] Su cui vd. anche Somers, *Quelques poèmes*, cit., p. 540. Da Teodoro dipende quasi sicuramente l'autore dell'epicedio di Simeone Metafraste scritto nel X secolo, probabilmente Niceforo Urano (edito da S. G. Mercati, *Versi di Niceforo Uranos in morte di Simeone Metafraste* [1950], in *Collectanea Byzantina*, I, Bari 1970, pp. 565-573), v. 1 ἡ γλῶσσα πηγὰς ἡ βλύσασα τῶν λόγων.

[34] Dal Laur. 72, 3, del XII sec. (512 Wartelle; vd. *supra*, n. 12). Notare che questo epigramma (o questi due, se i vv. 1-5 costituiscono un componimento a sé) è copiato due volte nel Laurenziano, non solo a conclusione del volume (f. 147^{r}), come segnalava Bandini, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Laurentianae*, cit., III, col. 29, ma già alla fine delle *Categorie* (f. 16^{v}, con alcune corruttele e una *mise en page* particolarmente disordinata).

[35] I due versi finali di questo epigramma mostrano in effetti alcune analogie con il nostro: cfr. 213, 12 πάνσοφος νοῦς ~ vv. 1-2 παγκρατές, πινυτὴ μῆτις; *ibid.* θάλασσα ~ v. 5 Ὠκεανός; 213, 13 Ἀριστοτέλης, τῶν διδασκάλων κλέος ~ v. 8 πινυτῶν ἐπέων εὖχος, Ἀριστότελες. Ma si tratta di somiglianze tutto sommato generiche. Per 213, 13 è interessante notare la significativa analogia con Thdr. Stud. *Epigr.* 71, 2 Speck ὦ πενταθλητά, τῶν διδασκάλων κλέος (su S. Atanasio; cfr. anche 87, 1 ὦ πρωτόκλητε, τῶν ἀποστόλων κλέος, su S. Andrea apostolo, e 90, 5-6 τῶν ἀποστόλων κλέος, / Εὐαγγελιστὰ παμμάκαρ, Θεολόγε, su S. Giovanni evangelista), che potrebbe quindi costituire un *terminus ante quem*.

[36] La prima accezione è quella originaria, ancora presente in Omero (che usa l'aggettivo come epiteto di γῆ e di αἶα); ma già in età classica, come rileva Bevegni, si passò alla seconda, come se -ζοος non rimandasse a ζειά bensì a ζωή. Ampia discussione e documentazione in Friis Johansen e Whittle *ad* A. *Supp.* 584.

[37] I sospetti di interpolazione più volte avanzati per il v. 195 (vd. Richardson *ad loc.*; G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952^{2}, pp. 225-227, con bibliografia anteriore; M. Broggiato, *Cratete di Mallo. I frammenti*, La Spezia 2002, pp. 192-193) non ci interessano in questa sede: in età tardoantica quel verso era ormai parte integrante della vulgata omerica.

dividuare χεῦμα o un altro equivalente di «acque», «flutti»: nei numerosi composti greci in -χοος il secondo formante deriva sempre o da χοῦς (p. es. τετράχοος «di quattro χόες», ἰσόχοος «di ugual numero di χόες») o da χέω (con valore vuoi passivo, come πολύχοος «versato in abbondanza» o ποταμόχοος «riversato dal fiume», vuoi più spesso attivo, come οἰνοχόος, φυλλοχόος, χρυσοχόος etc.). Ammesso che il testo sia sano, converrà dunque presupporre una minore aderenza semantica a φυσίζοος ed accentare φυσιχόος, intendendo «che riversa la natura»:[38] le *Categorie* sono un Oceano la cui vasta corrente corrisponde nientemeno che alla totalità del reale, ossia all'ἀπείριτος ἐσμὸς ἐόντων del v. 3. È ben vero che in tal caso ci si aspetterebbe *φυσιοχόος, ma la variante morfologica non sarebbe priva di paralleli: cfr. già φυσιγνώμων per φυσιογνώμων in Theoc. *AP* VII 661, 1 = *Epigr.* 11, 1 Gow (che il nostro autore ben poteva conoscere), nonché φυσιδρόμος [-τρόμος pap.] in *Suppl. Mag.* 49, 57 Daniel-Maltomini (III-IV sec. d.C.: questo ovviamente il nostro autore non lo conosceva, ma è interessante come testimone della facilità con cui potevano prodursi tali composti). Si aggiunge però un ulteriore problema: se il primo formante corrisponde a φύσις, all'errata prosodia dello *iota* si affianca quella dello *ypsilon*. È anch'essa frutto dell'analogia con φυσίζοος? Possibilissimo, se l'epigramma appartiene alla piena età bizantina; possibile anche se lo si ritiene tardoantico (includendo in tale definizione l'età giustinianea), precisando però che in tal caso l'autore doveva essere non molto ferrato, o quantomeno non molto severo, περὶ διχρόνων.[39] Rimane comunque forte la tentazione di correggere – con Waitz ed E. Trapp (*ap.* Bevegni, p. 369 n. 18) – proprio in φυσίζοος, che avrebbe anche un interessante parallelo nel φυσίζοον ὕδωρ di Nonn. *Par. Jo.* IV 48 e anon. *AP* IX 383, 12 (l'epigramma sui mesi egiziani, chiaramente influenzato da Nonno: vd. De Stefani *ad Par. Jo.* I 46).[40] Il γαιήοχος della versione *brevior* potrebbe a sua volta trovare

[38] Come mi fa notare Alexander Sens, in questo caso si dovrebbe ammettere che il composto capovolga, forse intenzionalmente, la struttura semantica del suo modello, da verbo-oggetto (φύω + ζειά/ζωή) ad oggetto-verbo (φύσις + χέω).

[39] Da Agazia o da Paolo Silenziario difficilmente ci si aspetterebbe qualcosa del genere, che si tratti di meri errori (in cui poeti di quel livello non incorrevano) o di coscienti deroghe (che essi in genere si concedevano solo sulla scorta di esempi omerici o di altri significativi precedenti letterari); ma opere come la *Visio Dorothei*, gli *Oracula Sibyllina*, il *De sancto Cypriano* di Eudocia e i carmi di Dioscoro di Afroditopoli esibiscono irregolarità ben più vistose di questa. Sul problema dei "fattori anomali" nella prosodia tardoantica è fondamentale G. Agosti, F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro*, cit., pp. 333-348 e 395-401.

[40] Un'altra possibilità è quella prospettatami, pur con la debita cautela, da Gianfranco Agosti, ossia che in -χοος si nasconda una forma connessa con ἔχω: ne risulterebbe un senso eccellente, le *Categorie* «abbracciano», «racchiudono» tutta la φύσις come l'Oceano cinge la terra. Correggere -χοος in -οχος sarebbe assai economico (cfr. anche la nota seguente), ma si pone il problema del primo formante. L'unica soluzione metricamente adatta sarebbe *φυσιήοχος: questo restituirebbe una corretta prosodia di ι ed υ, ma preferiremmo evitare di proporre per congettura un *hapax* assoluto, tanto più se morfologicamente anomalo – anche se da questo punto di vi-

un qualche appoggio in Q. S. II 208 ἐκ περάτων *γαιηόχου Ὠκεανοῖο* e in Nonn. *D.* XXIII 247 χεύμασι τοσσατίοισι χέων *γαιήοχον ὕδωρ* (per l'appunto i due poeti con cui il nostro autore mostra maggiori affinità), ma è più probabile che si tratti di una banalizzazione, prodottasi verosimilmente per l'effetto combinato del quasi-omoteleuto con φυσιχόος[41] e, come nota Bevegni (p. 369 n. 18), del frequentissimo uso di γαιήοχος come epiteto di Posidone.

εἰ δ' ἀπιθήσεις: clausole assai affini in Gr. Naz. *Carm.* II 2, 3, 349 e II 2, 7, 320 (εἰ δ' ἀπιθήσαις) e in Agath. *AP* X 66, 7 = 57, 7 Viansino (εἰ δ' ἀπιθήσῃς P Laur. 32, 16, *probb.* Beckby,[42] Viansino: -σεις Pl, *probb.* Boissonade, Dübner, Paton). Quand'anche si potesse stabilire che il nostro epigramma risente non di Gregorio ma solo di Agazia, sarebbe poco prudente servirsene come un argomento in favore della variante ἀπιθήσεις nel testo di quest'ultimo; lì l'indicativo può ben essere una mera normalizzazione di Planude, e comunque è ovvio che il riecheggiamento in sé non esclude lievi differenziazioni morfologiche.

6 εἰπέ· τίς κτλ.: a inizio verso il solo parallelo a me noto è Nonn. *Par. Jo.* I 70 εἰπέ, τίς οὖν σὺ πέλεις;, ma questo forse non significa molto (ancor meno significherà Call. *AP* VII 80, 1 = *Epigr.* 2, 1 Pf. εἶπέ τις, Ἡράκλειτε, τεὸν μόρον, che sarebbe eventualmente un precedente solo sul piano fonico). Il *topos* del «chi non conosce…?» non era estraneo alla tradizione degli epigrammi per opere letterarie: il nostro autore aveva forse presente, sul piano non formale ma puramente tematico, Asclep. *AP* IX 63, 3 = *HE* XXXII 960 (Antim. test. 13 Matthews) τίς γὰρ ἔμ' οὐκ ἤεισε; τίς οὐκ ἀνελέξατο Λύδην, κτλ.

7 κατηγοριῶν: in poesia solo in Gr. Naz. *Carm.* I 2, 34, 103 κατηγορία δ' ἔγκλημα τῶν κολαστέων, in Rom. Mel. 3, 12, 6 Maas-Trypanis ὃς τῷ θεῷ ἐκεῖ κατηγορίαν προσάγει e nel più tardo, ma per noi più rilevante, Jo. Geom. *Carm.* 17[43] Σιμπλίκιος μέγ' ἄεισμα κατηγορίαισι φαάνθη, / ἐκ δ' ὁ κατηγορίας λῦσεν Ἀριστοτέλους.

σημάντορα μῦθον ἰάλλω: Bevegni osserva che «l'autore unisce tre vocaboli presenti in Omero nelle stesse rispettive sedi di verso, ma mai accostati fra loro nei due poemi» (p. 369). A me sembra che qui operi la memoria poetica di due diversi passi nonniani: *Par. Jo.* VIII 130 αἱμύλα κωτίλλων *ἀπατήνορα μῦθον ἰάλλει*[44] e XIII 121 μή οἱ κοίρανος εἶπεν ἐῷ *σημάντορι μύθῳ* (variante della tipica

sta si potrebbe forse invocare l'analogia di πολιήοχος (Pi. *O.* 5, 10, *Pae.* fr. 52la, 12 Maehler = A2, 12 Rutherford, A. *Th.* 109, *CEG* 235, 1 [Atene, V sec. a.C.], A. R. I 312; in età giustinianea Barb. *AP* IX 426, 1).

[41] Enfatizzato dalla pronuncia itacistica (-ηοχος ~ -ιχοος: la differenza si riduce alla diversa posizione di un *omicron*).

[42] Che nella I edizione (München 1957-1958) preferiva ἀπιθήσεις: nella II (*ibid.* 1967-1968) è stato modificato il testo dell'epigramma, mentre rettifiche ed integrazioni all'apparato devono ricercarsi tra gli *Addenda* a p. 853 del III volume.

[43] *An. Par.* IV, p. 281, 16 sgg. Cramer; poi in *PG* 106, 917B-918A e in *App. Anth.* III 181 Cougny. Cfr. Cameron, *The Greek Anthology*, cit., p. 337.

[44] Cfr. anche *D.* XXIII 282-283 καὶ ῥόον ἀενάων στομάτων κρουνηδὸν ἰάλλων /

clausola nonniana σημάντορι φωνῇ: *D.* XXXVII 551, *Par. Jo.* I 119, II 39, V 38 ove vd. Agosti, XVIII 81, nonché σημάντορα φωνήν in *D.* XV 120).

8 πινυτῶν ἐπέων: il solo parallelo che conosco è Q. S. I 450 *πινυτοῖσι* παραυδήσασ᾽ *ἐπέεσσι*. Cfr. comunque πινυτὸς λόγος in Mel. *AP* VII 470, 8 = *HE* CXXX 4737 e in Gr. Naz. *Carm.* I 1, 3, 16, πινυτὸς μῦθος in [Musae.] 2 B 11, 1 D.-K. (*ap.* Paus. X 5, 6).

Bevegni, partendo dalla mancanza di interpunzione tra εὖχος ed Ἀριστότελες nel Marciano, non escluderebbe «che ἀριστότελες possa essere […] inteso come un aggettivo (inedito, a quanto risulta da una sommaria indagine) da connettere con εὖχος, coniato *ad hoc* per creare un *calembour* col nome dello Stagirita» (p. 370). L’ipotesi è ben possibile; esempi di giochi verbali sull’onomastica si trovano in tutto l’arco della grecità (il *locus classicus* è Soph. fr. 887 Radt Ζεὺς νόστον ἄγοι τὸν νικόμαχον / καὶ παυσανίαν καὶ ἀτρείδαν: cfr. Pl. *Crat*. 395b, Zen. vulg. II 34), e per Aristotele tale possibilità è sfruttata p. es. da Giovanni Geometra, *Carm.* 18,

> Σιμπλίκιος μέγα φῶς φύσιος περὶ κύκλον ἀνῆψε,
> νοῦν δέ γ᾽ *Ἀριστοτέλους* εὗρεν *ἀριστοπόνως*,

e *Carm.* 20,

> τρεῖς σοφίης πολυΐστορος ἔκκριτοι ἀστέρες οἷοι
> ἐνθέμενοι βίβλοις ὅλβον ἀπειρέσιον·
> Ἀρχύτας ἦρξε, Πλάτων πλάτυνε· *τέλος* δ᾽ ἐπὶ πᾶσι,
> ὡς ἔτυχε κληθείς, θῆκεν *Ἀριστοτέλης*.[45]

Il nostro componimento si inscrive in una categoria, quella dei *Buchepigramme*, ampiamente rappresentata fin dall’età ellenistica. All’interno di essa è piuttosto frequente la tipologia del libro che parla in prima persona, come nel nostro caso: cfr. Call. *Epigr.* 6 Pf. (Creophyl. test. 7 Bernabé), Asclep. *AP* IX 63 = *HE* XXXII 958 sgg. (Antim. test. 13 Matthews, cit. *supra*, comm. al v. 6), Antiphil. *AP* IX 192 = *GPh* XXXVI 1003 sgg. (sui poemi omerici, in forma di dialogo tra i libri e un interlocutore), Agath. *AP* VI 80 = 4 Viansino (sui Δαφνιακά dello stesso autore), anon. *AP* IX 191 (su Licofrone), 210 (sui *Tactica* di Urbicio), 358 (sul *Fedone* di Platone), 583 (su Tucidide), *App. Anth.* III 186 Cougny ([Apollod.] p. 3 Wagner), III 213 C. (sull’*Organon* aristotelico: cit. *supra*, comm. al v. 5), Leo Phil. *AP* IX 578 = *Epigr.* 6 Westerink[46] (su Apollonio

ἠιόνας κόσμοιο κατέκλυσε χεύμασι μύθων (con *imagerie* acquatica non dissimile da quella del nostro epigramma).

[45] Rispettivamente *An. Par.* IV, p. 281, 19-20 Cramer (poi in *PG* 106, 918A e in *App. Anth.* III 182 Cougny) e p. 282, 16 sgg. Cr. (*PG* 106, 919A; *App. Anth.* III 203 C.).

[46] L. G. Westerink, *Leo the Philosopher: Job and Other Poems*, «Illinois Classical Studies» 11, 1986, pp. 193-222.

di Perge), Nicetas *App. Anth.* III 285 C. (su Gregorio di Nissa), l'epigramma conservato nei codici degli *Inni* di Callimaco (test. 23 Pf., probabilmente di età bizantina), alcuni epigrammi giambici per Gregorio di Nazianzo (n. 3 Somers; n. 1b Macé-Somers[47]), i versi introduttivi alla *Chiliostichos Theologia* di Leone Choirosphaktes,[48] il tetrastico di Massimo Planude sulla *Geografia* di Tolemeo,[49] etc. Va da sé che l'appartenenza ad una tradizione così lunga e consolidata – anzi, a volte proprio stereotipata – è tutt'altro che un vantaggio nel tentativo di individuare la specificità del nostro testo;[50] vale comunque la pena di tentare di far luce su almeno due problematiche fondamentali, ossia la datazione dell'epigramma e il rapporto tra la versione *longior* e quella *brevior*.

Per quanto riguarda il rapporto tra le due redazioni, è evidente che la data dei testimoni favorisce la priorità della *longior* (saec. X) rispetto alla *brevior* (saec. XIII-XIV), ma è parimenti ovvio che questo argomento non è decisivo. Tuttavia anche un'analisi della struttura sembra portare alla medesima conclusione. Il testo della versione *longior*, benché un po' slegato e tendente alla paratassi, pare comunque costruito con una certa attenzione alle simmetrie e alle rispondenze: il v. 8 riprende, variandolo, il v. 2 (ὦ / ὦ, πινυτή / πινυτῶν, Ἀριστοτέλους / Ἀριστότελες: vd. sopra, comm. al v. 1), ponendo il nome di Aristotele ad incorniciare in *Ringkomposition* l'intero epigramma; Ὠκεανὸς γενόμην al v. 5 è naturale prosecuzione del concetto introdotto da μάλα βαιοτάτην del v. 4 («sono un libriccino, ma son diventato grande come l'Oceano»), ed εἰ δ' ἀπιθήσεις riprende l'appello ai lettori di εἴ τις κτλ., passando dalla generica terza persona alla più diretta seconda («Se qualcuno vuole vedere […], guardi qui. Non ci credi? E allora dimmi…»). La versione *brevior*, invece, non sembra altrettanto ben congegnata: δεκάδος si trova ripetuto a distanza di un solo verso, senza che ciò riveli alcuna apparente finalità retorica; Ὠκεανὸς γενόμην da solo, senza la contrapposizione con βαιοτάτην che si ha nella versione lunga, risulta assai meno funzionale al contesto; e in generale il *book epigram* si presenta poco perspicuo, adatto a figurare in un manoscritto a corredo dell'operetta aristotelica ma sicuramente meno adatto ad una circolazione separata come prodotto lettera-

[47] Somers, *Quelques poèmes en l'honneur de S. Grégoire de Nazianze*, cit., pp. 542-544; Macé-Somers, *Sur la beauté du livre et la contemplation du divin*, cit., pp. 57-58.
[48] I. Vassis, *Leon Magistros Choirosphaktes. Chiliostichos Theologia*, Berlin-New York 2002 (che ho potuto vedere grazie alla cortesia di Francesca Schironi), p. 73.
[49] C. F. A. Nobbe, *Claudii Ptolemaei Geographia*, I, Lipsiae 1843, p. XXXIII.
[50] «It is impossible to establish a date for book epigrams, so absolutely fossilized is the genre» (Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, cit., p. 199).

rio autonomo.[51] In definitiva, i dati cronologici e le caratteristiche interne sembrano concordi nell'indicare nella versione *amplior* la redazione originaria dell'epigramma, che qualche copista avrà poi arbitrariamente decurtato e ricombinato. L'ipotesi opposta, ossia un originario epigramma breve non troppo riuscito che in seguito viene ampliato e molto migliorato da un altro poeta, pare decisamente meno economica.[52]

Per la datazione, qualche indizio utile si può ricavare dall'analisi della lingua e della metrica. Abbiamo visto che l'anonimo epigrammatista potrebbe conoscere Quinto di Smirne (vd. commento ai vv. 1, 2, 8), ma sicuramente conosce Nonno (questo sembra indubitabile almeno per il v. 7, il che rende significativi anche i casi meno probanti dei vv. 3, 4, 6), quindi è quantomeno posteriore alla metà del V secolo;[53] i paralleli con Paolo Silenziario (v. 1) e con Agazia (v. 5), se non sono casuali, suggeriscono di spostare il *terminus post quem* all'età di Giustiniano. È peraltro evidente

[51] Una duplicità di funzione che invece caratterizza la maggior parte dei *Buchepigramme*, e che si ritrova anche nella versione *longior* del nostro testo. Ovviamente ci sono delle eccezioni: p. es. i tre distici anonimi sulla *Biblioteca* dello ps.-Apollodoro (*App. Anth.* III 186 Cougny) o i dodecasillabi di Leone il Filosofo sui *Conica* di Apollonio di Perge (*AP* IX 578 = *Epigr.* 6 Westerink), citati poco sopra, se divisi dall'opera cui si riferiscono e privi di un titolo esplicativo risulterebbero anche più enigmatici dell'epigramma di cui ci stiamo occupando.

[52] Piuttosto che l'ampliamento e il riassestamento di due distici anonimi e abbastanza insignificanti, ci si aspetterebbe la produzione *ex novo* di un diverso e migliore epigramma. Il solo indizio in favore della recenziorità della versione *longior* potrebbe essere il fatto che gli influssi di Nonno si trovano tutti, o quasi, nei versi ad essa peculiari (vv. 3, 4, 7: l'unica eccezione è il v. 6, εἰπέ· τίς κτλ., ove però un riecheggiamento nonniano è tutt'altro che sicuro), come se questi ultimi fossero opera di un poeta dai gusti diversi. Tuttavia si deve osservare (a) che nei versi comuni alle due redazioni vi sono possibili reminiscenze di Paolo Silenziario (v. 1) e di Agazia (v. 5), autori quantomai "nonniani", il che ridimensionerebbe molto tale presunta differenza di gusto, e (b) che comunque probabili influssi di Quinto Smirneo si trovano sia nei versi comuni (vv. 1-2), sia in quelli della sola versione *longior* (v. 8). Insomma, non ci sono elementi sufficienti per ritenere che le due versioni riflettano due diverse tendenze letterarie.

[53] Per la datazione di Nonno vd. soprattutto E. Livrea, *Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia* [1987], in *Studia Hellenistica*, Firenze 1991, II, pp. 439-462 (il cui inquadramento cronologico dei due poemi rimane sostanzialmente valido anche qualora non si condivida la sua identificazione del poeta di Panopoli col Nonno vescovo di Edessa); cfr. di recente Id., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto* ***B***, Bologna 2000, pp. 53-70, e *The Nonnus Question Revisited*, in D. Accorinti, P. Chuvin (éds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, pp. 447-455.

che il nostro autore ha ben poco in comune con poeti "nonniani" come gli epigrammatisti del Κύκλος di Agazia: lo mostrano (a) la dizione, che rivela sì influenze di Nonno, ma è comunque assai più semplice e convenzionale rispetto al gusto "barocco" e all'aggettivazione lussureggiante della poesia di stampo nonniano; (b) lo stile, poco elaborato ed essenzialmente paratattico, tendente a creare distici pressoché staccati l'uno dall'altro; (c) il verosimile errore prosodico di φυσιχόος, di cui si è già detto nel comm. al v. 5; (d) la metrica,[54] che si distacca dall'uso dei nonniani nella prevalenza della cesura pentemimere[55] (vv. 1, 5, 7) e nella collocazione di una parola perispomena prima di tale cesura[56] (κατηγοριῶν, v. 7, anche se qui agiva la necessità di adattare al verso il titolo dell'opera aristotelica). Se l'epigramma per le *Categorie* è stato composto nel VI secolo, il suo autore non doveva annoverarsi tra i poeti più raffinati e più *à la page*.[57]

Ma è anche possibile che la datazione di questi otto versi debba scendere fino alla piena età bizantina; e in tal caso i tratti nonniani diventano un indizio assai significativo. Grazie alle ricerche degli ultimi decenni, tracce di una lettura di Nonno continuano ad affiorare qua e là nella letteratura bizantina, soprattutto nella poesia in lingua "alta",[58] e il perenne

[54] Sulla metrica di Nonno e di alcuni poeti esametrici nonniani basti qui rimandare alle trattazioni generali di P. Maas, *Metrica greca*, tr. it. Firenze 1979², §§ 90-100; Keydell, *Nonni Dionysiaca*, cit., pp. 35*-42*; F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, I, Paris 1976, pp. L-LV; M. L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982, pp. 177-180. Per gli epigrammatisti di età giustinianea vd. D. L. Page, *The Epigrams of Rufinus*, Cambridge 1978, pp. 28-37, e ancora West, *Greek Metre*, cit., pp. 181-182.

[55] Il predominio della cesura femminile, o B_2 in termini fränkeliani, si attesta intorno al 65% negli epigrammi del Κύκλος (Page, *The Epigrams of Rufinus*, cit., p. 29) e arriva all'82% in Nonno e al 99% negli esametri stichici di Agazia (West, *Greek Metre*, cit., p. 177). Va da sé, per quanto riguarda il nostro epigramma, che i dati relativi a soli quattro versi non hanno significato statistico.

[56] La metrica nonniana esige, con pochissime eccezioni, che la parola terminante alla cesura B_1 sia parossitona o properispomena: vd. H. Tiedke, *Quaestionum Nonnianarum specimen alterum*, «Hermes» 13, 1878, pp. 59-66, nonché Keydell, *Nonni Dionysiaca*, cit., p. 38*, e Vian, *Nonnos. Les Dionysiaques*, cit., pp. LIII-LIV.

[57] Il che, peraltro, potrebbe non conciliarsi troppo bene con le reminiscenze nonniane che abbiamo visto. Gianfranco Agosti mi fa acutamente osservare che in questa età i poeti di alto livello sono quasi tutti in varia misura "nonniani", mentre in genere versificatori anonimi di basso rango – quelli noti p. es. dalle epigrafi metriche – non risentono granché delle nuove tendenze poetiche: una fascia "intermedia", in cui dovrebbe iscriversi il nostro epigramma, sembra assai poco rappresentata (lo stesso Agosti annuncia comunque una sua ricerca più approfondita sull'argomento, e potrebbero emergerne risultati di grande interesse storico-letterario).

[58] Sull'argomento vd. almeno Vian, *Nonnos. Les Dionysiaques*, cit., pp. LX-LXI; E.

modificarsi del quadro delle nostre conoscenze deve metterci preliminarmente in guardia contro identificazioni affrettate: tuttavia, qualche ipotesi provvisoria vale pur sempre la pena di farla. A quanto sappiamo attualmente, fino all'epoca del nostro epigramma i poeti che esibiscono qualche tratto nonniano sono Giorgio Pisida e probabilmente Sofronio di Gerusalemme nel VII secolo, Leone il Filosofo e Cometa nel IX, Dionisio Studita, Anastasio Questore e forse Costantino Siculo tra IX e X, Giovanni Geometra e l'autore dell'epitaffio di Michele Sincello nel X. La maggior parte di essi non fa al caso nostro: Giovanni Geometra (ca. 930-990) sembra escluso per ovvi motivi cronologici;[59] al meticoloso Giorgio Pisida si attribuiranno malvolentieri sviste prosodiche, e i suoi esametri[60] sono ben più "nonniani" del nostro epigramma, tanto nella metrica quanto nella lingua; viceversa, gli sforzi poetici di Cometa[61] e il breve carme esametrico di Dionisio Studita[62] sono abbastanza goffi ed imper-

Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XVIII*, Napoli 1989, p. 71 n. 2; Cameron, *The Greek Anthology*, cit., p. 319 n. 46 e p. 402 (con ulteriore bibliografia); M. Caprara, *La risurrezione di Lazzaro in una parafrasi del IX secolo (Cometa, Anth. Pal. XV 40)*, «Κοινωνία» 24, 2000, pp. 245-260; C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto I*, Bologna 2002, pp. 29-30; G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto quinto*, Firenze 2003, *ad* v. 70, pp. 432-433; E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 182-183 e nn. 6-8, p. 191; F. Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio: la ricezione della poesia tardoantica in alcuni epigrammi bizantini del IX-X secolo tràditi nel XV libro dell'Anthologia Graeca*, in *Des Géants à Dionysos*, cit., pp. 621-635.

[59] Si dovrebbe altrimenti pensare ad un suo epigramma giovanile inserito nel diretto antigrafo del Marciano: una concatenazione di eventi troppo rapida per essere probabile.

[60] F. Gonnelli, *Il «De vita humana» di Giorgio Pisida*, «Bollettino dei Classici» 12, 1991, pp. 118-138 (p. 131 sulla metrica, addirittura iper-nonniana).

[61] *AP* XV 36-38, nonché il quasi-centone omerico di XV 40 (V 265 e IX 586 e 597 appartengono invece ad un omonimo contemporaneo di Agazia: vd. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 166 n. 69). Che XV 36-37 siano opera non di Cometa, bensì di un suo discepolo, è ipotesi di R. Aubreton, *La translittération d'Homère*, «Byzantion» 39, 1969, pp. 16-17 (poco convinti se ne mostravano Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 167 n. 70, e F. M. Pontani, *Lo scoliaste e Cometa*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, pp. 247-253, in particolare p. 249 n. 11).

[62] Si tratta del carme in lode di s. Teodoro, n. 124 in P. Speck, *Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin 1968, pp. 307-309; vd. da ultimo Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, cit., pp. 72-73. Sulle sue reminiscenze nonniane ha richiamato l'attenzione De Stefani, *Nonno. Parafrasi di S. Giovanni, canto I*, cit., p. 30 n. 100.

fetti da far cadere la loro candidatura; dal poco che resta della produzione epigrammatica di Sofronio[63] e di Anastasio[64] è arduo ricavare indizi in un senso o nell'altro, e per Costantino la conoscenza di Nonno rimane assai incerta.[65] Un candidato ideale si direbbe invece Leone il Filosofo. I *Buchepigramme* godettero di notevole fortuna nel IX secolo;[66] e proprio Leone, una delle figure di punta nella rinascita dell'interesse per la cultura classica che ebbe luogo a Bisanzio in quell'epoca,[67] mostra per essi un particolare interesse: ben sei dei suoi undici epigrammi a noi noti[68] (1-6

[63] *AP* I 90, 123, VII 679-680, IX 787, più i versi editi in *PG* 87, 3421C (e poi in N. Fernández Marcos, *Los «Thaumata» de Sofronio. Contribución al estudio de la* incubatio *cristiana*, Madrid 1975, pp. 6-7). Per alcuni di questi già sparuti epigrammi la paternità è oltretutto assai dubbia: vd. il fondamentale A. Cameron, *The Epigrams of Sophronius*, «Classical Quarterly» N.S. 33, 1983, pp. 284-292.

[64] *AP* XV 28 (i cui influssi nonniani ha messo in luce Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio*, cit., pp. 625-627) e i due epigrammi sull'Annunciazione (riediti da Cameron, *The Greek Anthology*, cit., p. 312) e sulla morte di Metrofane (in S. G. Mercati, *Inno anacreontico alla Ss. Trinità di Metrofane arcivescovo di Smirne* [1929-30], in *Collectanea Byzantina*, cit., I, p. 450).

[65] Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio*, cit., p. 628 e n. 23, segnala una possibile dipendenza di Const. Sic. *AP* XV 13, 2 δακτύλῳ ἀκροτάτῳ ἀπεγεύσαο da Nonn. *D.* XII 204 χείλεσιν ἀκροτάτοισιν ἐγεύσατο, ammettendo però con giusta prudenza che l'espressione era diffusa e proverbiale. Maggiore attenzione richiederebbe l'anacreontica di Costantino edita da Matranga, *An. Gr.*, II, pp. 693-696 (e poi da T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, III, Lipsiae 1882[4], pp. 351-354), su cui vd. per ora R. C. McCail, *Did Constantine of Sicily read «Daphnis and Chloe»?*, «Byzantion» 58, 1988, pp. 112-122, Cameron, *The Greek Anthology*, cit., pp. 248-252, e C. Crimi, *Motivi e forme dell'anacreontea tardoantica e bizantina*, in M. Salvadore (cur.), *La poesia tardoantica e medievale*, Alessandria 2001, pp. 40-44. Sugli epigrammi contro Leone il Filosofo, la cui attribuzione al nostro poeta è tutt'altro che sicura, vd. *infra*, n. 81.

[66] In proposito vd. soprattutto l'ottima trattazione di Lauxtermann, *The Byzantine epigram*, cit., pp. 44-55.

[67] Su Leone (nato verso la fine dell'VIII secolo, morto in data imprecisata dopo il gennaio 869) vd. in particolare Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 148-176; S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Firenze 1975[2], pp. 326-340; N. G. Wilson, *Filologi bizantini*, tr. it. Napoli 1989, pp. 147-154; Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, cit., pp. 99-107. Altra bibliografia raccoglie V. Katsaros, *Leo the Mathematician, his Literary Presence in Byzantium during the 9th Century*, in P. L. Butzer, D. Lohrmann (eds.), *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Basel 1993, pp. 383-398.

[68] Riediti con adeguata introduzione da Westerink, *Leo the Philosopher*, cit., pp. 195-201; importante anche B. Baldwin, *The Epigrams of Leo the Philosopher*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 14, 1990, pp. 1-17. Sul già citato *AP* IX 203 = *Epigr.* 4 Westerink vd. ora Tissoni, *Anthologia Palatina IX 203*, cit.; per parte sua

Westerink) rientrano in tale categoria (in uno di essi il libro parla in prima persona: è *AP* IX 578 = 6 W., cit. *supra*, p. 189), così che difficilmente si potrà contestare l'affermazione di Cameron secondo cui «it seems likely that he played a major role in reviving this particular subspecies of the ancient epigram».[69] È da notare, tra l'altro, che lo stilema «se vuoi… allora leggi questo libro», presente ai vv. 3-4 del nostro epigramma, ricompare proprio in Leone, *AP* IX 203 = 4 W., e poco più tardi in Areta (se a lui, come pare assai probabile, appartiene *AP* XV 23) e nei dodecasillabi del Laur. 74, 7;[70] come mi fa notare E. V. Maltese, il fatto che tale modulo espressivo tutto sommato atipico ricorra più volte tra il IX e il X secolo può avere anch'esso qualche peso per valutare la datazione dei versi sulle *Categorie*. Dal punto di vista prosodico, le irregolarità con ι ed υ in φυσιχόος del v. 5 trovano vari paralleli nella produzione di Leone il Filosofo.[71] Quanto alla conoscenza della poesia nonniana da parte di Leone, essa emerge con sufficiente chiarezza non solo dai suoi epigram-

Cameron, *The Greek Anthology*, cit., p. 313, assegna *Epigr.* 11 W. a Leone Choirosphaktes, mentre Lauxtermann, *The Byzantine epigram*, cit., pp. 245-246, e *Byzantine Poetry*, cit., p. 101, mette in dubbio la paternità leoniana di *AP* IX 579 = 7 W. (che ritiene un possibile frammento di Nestore di Laranda) e IX 361 = 8 W. (che daterebbe all'età tardoantica). Assegnare a Leone anche i due brevi centoni omerici di *AP* IX 381-382 era un'idea già di Stadtmüller, riconsiderata ora con buoni argomenti da Cameron, *The Greek Anthology*, cit., pp. 172-173 e 333 n. 14, che vi aggiungerebbe inoltre, seppur più dubitosamente, *App. Barb.-Vat.* 7 (un altro centone di soli 7 versi, attinto soprattutto dal I libro di Quinto Smirneo). Più ipotetiche le attribuzioni a Leone di altri epigrammi (vd. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 169 n. 77; Westerink, *Leo the Philosopher*, cit., p. 196), nonché di due ulteriori *Buchepigramme*, ossia i tre dodecasillabi sulla *Batrachomyomachia* editi da Boissonade, *An. Gr.,* II, p. 472, e poi da A. Ludwich, *Die homerische Batrachomyomachia des Karers Pigres nebst Scholien und Paraphrase*, Leipzig 1896, p. 198, 16-18 (sul problema vd. C. Carpinato, *La fortuna della «Batrachomyomachia» dal IX al XVI secolo: da testo scolastico a testo «politico»*, in M. Fusillo, *[Omero]. La battaglia delle rane e dei topi (Batrachomyomachia)*, Milano 1988, p. 139 e n. 7) e il già citato *AP* IX 583 su Tucidide (come sostiene B. Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris 1955, p. 37, che assegnerebbe a Leone l'intera sezione di *AP* IX 580-585: proposta in verità assai ardita, e nel caso di 584 poco verosimile).

[69] *The Greek Anthology*, cit., p. 333. Sugli sviluppi di questo genere a Bisanzio vd. anche Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, cit., pp. 197-212 e 353-356.

[70] Vd. *supra*, comm. al v. 3, con citazione più estesa dei paralleli. Non troppo dissimile il citato Leo Phil. *AP* IX 578 = 6 W., εἰ δ' αὖ κυβιστήσει τις εἰς ἐμοὺς μυχοὺς / καὶ πᾶν μεταλλεύσειεν ἀκριβῶς βάθος, / γεωμετρῶν τὰ πρῶτα λήψεται γέρα.

[71] Vd. Westerink, *Leo the Philosopher*, cit., p. 204. Per altri esempi tra IX e X secolo cfr. Vassis, *Leon Magistros Choirosphaktes*, cit., pp. 47-48, con ulteriore bibliografia.

mi,[72] ma anche dal generalmente trascurato poemetto Ἰώβ,[73] che ad un'attenta analisi del testo rivela almeno due indizi significativi:

- *Job* 69 ἐκ δ' ὀρέων ῥοιζηδὸν ἐπέσσυτο θέσφατος ἦχος ~ Nonn. *D.* IV 350 Πύθιον οὐδαίης ἐτελείετο θέσφατον ἠχοῦς, VI 89 τριπλόον ὀμφαίης ἀνερεύγετο θέσφατον ἠχοῦς (la sintassi è diversa, ma la somiglianza della clausola colpisce[74]);
- *Job* 86 χεῦεν ἀπὸ βλεφάρων ποταμῶν πυρόεντα ῥέεθρα ~ Nonn. *D.* XXXIV 230 πυρόεντι ῥεέθρῳ, parimenti in clausola (non conosco altre attestazioni del nesso, anche se la metafora in sé è banale).[75]

Leone era uomo di vasta cultura, non privo di interessi per la filosofia pagana: sappiamo che lavorò sul testo delle *Leggi* di Platone,[76] e il suo no-

[72] In *AP* XV 12 = *Epigr.* 9 Westerink già Baldwin, *The Epigrams of Leo the Philosopher*, cit., p. 14, segnalava ψυχοσσόος (v. 10), altrimenti noto solo da [Marin.] *AP* IX 197, 4 e da Nonn. *Par. Jo.* VII 144, e λιπόπατρις (v. 8), che prima di Leone compare in letteratura solo in Nonno (12 volte nelle *Dionisiache*; più tardi cfr. Theod. Prodr. *Rhod. Dos.* IX 263, Nic. Eug. *Dros. Char.* V 110, VII 211, nonché due o tre attestazioni in scoliasti e lessicografi). Non seguirei Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio*, cit., p. 624, nel considerare nonniano anche ἀλκτήριον (v. 11), che Leone poteva leggere altrove (forse non in E. *Tel.* fr. 697, 2 N.^{2} = 103, 2 Austin o in Call. *Hec.* fr. 74, 1 Hollis, ma molto probabilmente in Nic. *Th.* 528, *Al.* 350, Q. S. VI 364, IX 121, XI 424). Ha invece perfettamente ragione lo stesso Tissoni, p. 625 n. 14, a riconoscere clausole nonniane in ὄργια τέχνης di *AP* IX 201, 2 = 2, 2 W. (Nonn. *D.* 3x) e in Συρηκοσίης Ἀρεθούσης di *AP* IX 579, 3 = 7, 3 W. (Nonn. *D.* VI 354, XL 560; la paternità di quest'ultimo epigramma è stata però messa in dubbio: vd. *supra*, n. 68).

[73] 638 esametri col titolo Ἰωβ ἢ περὶ ἀλυπίας καὶ ὑπομονῆς, editi quasi vent'anni fa da Westerink, *Leo the Philosopher*, cit., pp. 201-222. A questo interessantissimo testo conto di dedicare uno studio specifico nel prossimo futuro.

[74] Soprattutto se davvero, come sembra risultare dalle ricerche che ho effettuato, non si hanno altri casi di accostamento di θέσφατος ed ἦχος/ἠχώ.

[75] Più dubbi i casi di *Job* 169 ἑλκωθέντα καὶ γυμνόν, ὀδωδότα, τὸν πρὶν ἄνακτα ~ Call. *Lav. Pall.* 114-115 αὐταὶ τὸν πρὶν ἄνακτα κύνες / τουτάκι δειπνησεῦντι, Nonn. *D.* V 326 οὐκέτι τὸν πρὶν ἄνακτα κύνες μάθον e di *Job* 315 τὸ πολυχρόνιον βιότοιο ~ Call. *Lav. Pall.* 128 βιότω [Ernesti: -του codd.] τέρμα πολυχρόνιον, Nonn. *D.* XXXII 213 μηκεδανὴν βιότοιο πολυχρονίοιο πορείην: per entrambi i passi il modello può essere Callimaco, che Leone verosimilmente conosceva (di questo argomento tratterò più diffusamente in *Callimachus in Byzantium: A Charming Survivor*, di prossima pubblicazione).

[76] Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 168 n. 73; Wilson, *Filologi bizantini*, cit., p. 153; J. Irigoin, *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997, pp. 158-161.

me è stato fatto a più riprese in relazione al gruppo di codici noto come "collezione filosofica".[77] Una sua conoscenza delle *Categorie*[78] sarebbe tutto fuorché sorprendente; del resto, se l'opera di Porfirio che egli celebra in *AP* IX 214 = *Epigr.* 5 Westerink era, come pare assai probabile, l'*Isagoge*, è verosimile che quell'epigramma sia stato composto a corredo di un codice comprendente l'intero *Organon*.[79] Forse sarebbe azzardato affermare che il nostro epigramma sia opera sua, ma non sarebbe strano che provenisse quantomeno dalla sua cerchia;[80] è pur vero che Leone non usa mai il distico elegiaco nei suoi epigrammi (tutti in dodecasillabi

[77] Ha richiamato la mia attenzione su ciò il prof. Antonio Carlini. Su questa peculiare famiglia di manoscritti (detta anche "*scriptorium* di Allen"), comprensiva di vari testi platonici e neoplatonici, e sul *milieu* intellettuale che essa doveva presupporre vd. in particolare Wilson, *Filologi bizantini*, cit., pp. 156-159, e L. Perria, *Scrittura e ornamentazione nei codici della 'collezione filosofica'*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 28, 1991, pp. 45-111, con ampio riesame della questione.

[78] Che tra l'altro rientravano «tra i testi di base del programma scolastico», come ricorda Bevegni, p. 369. «After the 7th C., attention was concentrated on the logical treatises, which became the basis of philosophical studies. From then on the average educated Byz.'s direct contact with Aristotle consisted of learning the main concepts of the *Organon*, beginning with the *Categories* and ending with *Sophistical Refutations*» (J. Duffy, A. Kazhdan, *Oxford Dictionary of Byzantium*, I, Oxford 1991, p. 171, s.v. *Aristotle*). Sull'interesse per Aristotele in quest'epoca cfr. ancora Wilson, *Filologi bizantini*, cit., p. 156, nonché p. 194 e p. 207 per la lettura delle *Categorie* da parte rispettivamente di Fozio e di Areta; non si sofferma invece sul IX secolo la sintesi di K. Oehler, *Aristotle in Byzantium*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 5, 1964, pp. 133-146 (trad. ted. in Id., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, pp. 272-286). Utile la bibliografia di L. G. Benakis, *Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz*, in J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, II, Berlin-New York 1987, pp. 352-379 (in part. pp. 366-370).

[79] Come opportunamente nota Westerink, *Leo the Philosopher*, cit., p. 194 (più incerto Baldwin, *The Epigrams of Leo the Philosopher*, cit., p. 9). Il suo ex allievo Costantino, nell'epigramma denigratorio che immagina Leone nell'inferno a colloquio con i sapienti pagani a lui cari, annovera tra essi anche Aristotele: ἦχι Χρυσίππους Σωκράτεάς τε ἴδοις, / Πρόκλους τ᾽ ἠδὲ Πλάτωνας, Ἀριστοτέλεις, Ἐπικούρους, / Εὐκλείδας τε φίλους καὶ Πτολεμαστρονόμους (Matranga, *An. Gr.*, II, p. 556 = *PG* 107, LXI-LXIV; nuova edizione in M. D. Spadaro, *Sulle composizioni di Costantino il Filosofo del Vaticano 915*, «Siculorum Gymnasium» 24, 1971, pp. 175-205, a p. 199), anche se la superficialità di Costantino (Westerink, p. 203: «he had no distinct notion of Leo's philosophical interests»), o più probabilmente la sua malafede, getta seri dubbi sull'attendibilità di quest'elenco.

[80] Vale tra l'altro la pena di notare che collega di Leone nella rinata Università della capitale fu il già menzionato Cometa (Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 165-167; Wilson, *Filologi bizantini*, cit., p. 151), anche lui, come si è detto, non

o in esametri stichici), ma lo usa ad esempio il suo allievo (e poi acerrimo nemico) Costantino; sia Leone sia Costantino ebbero rapporti con Fozio,[81] e ciò induce a riconsiderare la curiosa affinità tra ἀπείριτον ἐσμὸν ἐόντων del v. 3 e il già citato ἀπείρων … ἀγενήτων ἐσμός di Phot. *Bibl.* 236, 305a10, benché questo possa anche essere casuale.

In definitiva, il nostro poeta può ben essere un anonimo versificatore della (tarda?) età giustinianea, con qualche conoscenza di Nonno e forse anche di Agazia e di Paolo Silenziario. Ma è parimenti possibile che l'epigramma sia più recente, nel qual caso le coordinate più verosimili sembrerebbero essere il IX secolo, col suo rinnovato interesse per i *book epigrams*, e l'ambiente di Leone il Filosofo, in cui la poesia nonniana era conosciuta o quantomeno accessibile. Va da sé che tali conclusioni devono intendersi come del tutto provvisorie e passibili di essere radicalmente mutate da nuove ricerche su questo specifico testo o sull'evoluzione di questa tipologia epigrammatica in età bizantina.[82]

Enrico Magnelli

del tutto digiuno di letture nonniane (vd. in proposito Caprara, *La risurrezione di Lazzaro*, cit., e Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio*, cit., pp. 629-634).

[81] Per Leone vd. Phot. *Epist.* 208 Laourdas-Westerink (= *Amphil.* 106), con Wilson, *Filologi bizantini*, cit., pp. 193-194; per Costantino (generalmente identificato con Costantino Siculo: vd. tuttavia i dubbi di Cameron, *The Greek Anthology*, cit., pp. 245-253) vd. Matranga, *An. Gr.*, II, p. 559 = [Leo Phil.] *Epigr.* 12 Westerink (anche in Spadaro, *Sulle composizioni di Costantino il Filosofo*, cit., p. 202), con Cameron, *The Greek Anthology*, cit., pp. 247-248.

[82] Ringrazio sentitamente Gianfranco Agosti, Antonio Carlini, Paolo Carrara, Claudio De Stefani, Marco Fantuzzi, Lucia Floridi, Daria Gigli Piccardi, Enrico V. Maltese, Francesca Maltomini, Alexander Sens, che hanno letto in anteprima questo lavoro migliorandolo in più punti con i loro suggerimenti.

Le *Epistole* di Euripide nel Parisinus gr. 2652

Il Parisinus gr. 2652, scritto dal copista Antonios (attivo nel terzo quarto del XV sec.)[1] e proveniente dalla biblioteca di Fontainebleau,[2] presenta ai ff. 78^{v}-105^{v} una silloge comprendente epistole di Euripide (ff. 78^{v}-84^{r}), Ippocrate (84^{r}-98^{r}), Bessarione (99^{r}-101^{r}: a Michele Apostoles), Nicola Secundino (101^{v}-105^{r}: ad Andronico Callisto)[3] e ancora Bessarione (105^{v}: ad Andronico Callisto).[4]

Come ho già segnalato alcuni anni or sono,[5] mentre le epistole di Ippocrate, Bessarione e Nicola Secundino sono regolarmente registrate dall'*Inventaire sommaire* di Omont – e sono pertanto note ai rispettivi editori, sebbene solo per il primo[6] il ms. sia stato preso in considerazione per la costituzione del testo –, non vi sono invece registrate quelle di Euripide. Tale omissione, che risale già all'inventario della biblioteca di Fontainebleau, ha fatto sì che esse siano sfuggite, a quanto mi risulta, agli studiosi della tradizione e agli editori dell'epistolario attribuito al tragico ateniese.[7]

[1] D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-aristotelischen Schrift* **Περὶ ἀτόμων γραμμῶν**, Amsterdam 1971, p. 408; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 2. *Frankreich*, Wien 1989, n° 37.

[2] Cfr. H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François I^{er} et Henri II*, Paris 1889, pp. 9-10 (n° 23); 268 (n° 374).

[3] Cfr. P. D. Mastrodemetres, Νικόλαος Σεκουνδινός (1402-1464). Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν Ἑλλήνων λογίων τῆς Διασπορᾶς, Athina 1970 (diss.), pp. 149-154 (n° 44).

[4] Le due lettere bessarionee sono edite in L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica*, Paderborn 1942, pp. 511-513 (cfr. anche *PG* 161, 687-692).

[5] D. Muratore, *Le «Epistole» di Falaride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia 2002, pp. 100-102 (n° 85).

[6] D. Th. Sakalis, Ιπποκράτους επιστολαί, έκδοση κριτική και ερμηνευτική, Ioannina 1989, pp. 94, 221 sgg., spec. 225-226.

[7] Sakalis, *ibid.*, p. 221 paragona il gruppo ι delle *Epistole* di Ippocrate all'omonimo stabilito da H.-U. Gößwein (*Die Briefe des Euripides*, Meisenheim am Glan 1975)

Ne presento quindi la collazione, condotta sull'edizione di Gößwein (di cui indico numero della lettera e riga).

I Εὐριπίδης Ἀρχελάῳ] om. Par2652 || 4 σ᾽ add. Gößwein: non habet Par2652 | ἀποδέξεσθαι] ἀποδέξασθαι Par2652 || 5-6 αὐτὸ δὴ τοῦτο] αὐτὸ τοῦτο δὴ Par2652 || 9 Κλείτων Gößwein (hic et infra): Κλίτων Par2652 || 10 ὅπως] ὅπερ Par2652 || 14 δὲ om. Par2652 | ἤδη] μὲν Par2652 || 15 ἐπεστείλαμεν] ἐπιστείλαμεν Par2652 || 19 αὐτῶν om. Par2652 || 20 τἆλλα] τὰ ἄλλα Par2652

II Εὐριπίδης Σοφοκλεῖ] om. Par2652 || 2 περὶ] παρὰ Par2652 || 3 γενομένη σοι] γινομένη σοι Par2652

III Εὐριπίδης Ἀρχελάῳ Gößwein: om. Par2652 || 9 ὁ add. Heath: non habet Par2652 || 12 δ᾽ add. Gößwein: non habet Par2652 || 21 πειράσεσθαι Barnes: πειράσασθαι Par2652 || 24 ἐλπίδος ἐψεύσω ἐλπίδος Par2652

IV Εὐριπίδης Ἀρχελάῳ Gößwein: τῷ αὐτῷ codd. pl.: om. Par2652 || 3 πολλὰ ἄλλα] πολλὰ καὶ ἄλλα Par2652 || 13 πυνθάνωμαι] πυνθάνομαι Par2652 20 τὸ πολλοὺς] τὸ τοὺς πολλοὺς Par2652 || 29 ἤδη] ἤδει Par2652 || 38 οὐδ᾽ ἔστι] οὐδὲ ἔστι Par2652 || 51 αἰεὶ] ἀεὶ Par2652 || 56 πολλάκις] μᾶλλον πολλάκις Par2652^{ac} || 61 σ᾽ add. Barnes: non habet Par2652 || 66 στέργεσθαι] στέρεσθαι Par2652

V Εὐριπίδης Κηφισοφῶντι Gößwein: om. Par2652 || 6 μόνον] μόνοι Par2652 || 9 Κλείτωνα] Κλίτωνα Par2652 || 11 κωλυόμεθα] κωλώμεθα Par2652 | γίγνεσθαι] γίνεσθαι Par2652 || 12 Κλείτων] Κλίτων Par2652 || 16 ἔδωκε] δέδωκε Par2652 || 17 φίλον ἑκάστης] φίλον ἢ ἑκάστης Par2652 || 21 Μέσατος] μεσάτος Par2652 || 23 γε ἂν] γε κἂν Par2652 || 26 ἢ ἀκούειν] ἢ om. Par2652 || 34 Τριβαλλοῖς] τριβαλοῖς Par2652 | ὑπάρχους] ὑπόχους Par2652 || 42 τοῦτον om. Par2652 || 49 ὀλίγαις] ὀλίγον Par2652 || 52 ὁπόσας Gößwein: ὁπόσα Par2652 | Κλείτων] Κλίτων Par2652 || 54 ὑπολελείμμεθα] ὑπολελείμεθα Par2652^{ac} || 56 ἑταίροις] ἑτέροις Par2652^{ac} || 57 οὖν add. Gößwein: non habet Par2652 || 62 Κλείτων] Κλίτων Par2652 || 63 μηδέν᾽ ἄλλον Gößwein: μὴ δὲ ἄλλον Par2652 | ἢ ὅν] ἢ om. Par2652 || 65 μὴ παρέχειν Westermann: καὶ παρέχειν Par2652 || 69 πολὺ ἂν] πολὺν ἂν Par2652$^{(ac?)}$ || 72 γέ με] ἐμὲ Par2652 || 74 οἷς] εἷς Par2652 || 80 εἶναί Barnes: εἰδέναι Par2652 || 84 ἵνα Gößwein: εἶναι Par2652 || 85 αὐτοὶ Gößwein: ἂν τοι Par2652 || 94 σε om. Par2652

Il Par. gr. 2652 presenta tutti gli errori che il Gößwein[8] indica come pe-

per quelle di Euripide, rilevando come differenza proprio l'assenza di Euripide nel Par. gr. 2652.

[8] Cfr. Gößwein, *Die Briefe des Euripides*, cit., p. 45: I 19 αὐτῶν om. ι Par2652 || I 20 τἆλλα] τὰ ἄλλα ι Par2652 || III 24 γιγνομένης (γενομένης Hercher)] γιγνομένης ἐλπίδος ι Par2652 || IV 3 ἄλλα] καὶ ἄλλα ι Par2652 || IV 20 πολλοὺς] τοὺς πολλοὺς ι Par2652 || V 11 γίγνεσθαι] γίνεσθαι ι Par2652 || V 42 τοῦτον om. ι Par2652 || V 49 ὀλίγαις] ὀλίγον ι Par2652. Dal Gößwein dipendo, salvo diversa

culiari della famiglia ι, formata da un lato dalla seconda redazione (ff. 46 ss.) dell'epistolario euripideo del Mutinensis α.U.9.3 (gr. 54) con i suoi apografi[9] Par. gr. 3050 e Heidelbergensis Pal. gr. 134, dall'altro dall'Oxon. Bodl. Auct. T. 2. 10 (Misc. 210).

Esso però non presenta gli errori proprî del Mutinensis e dei suoi apografi,[10] mentre mostra uno stretto legame con il ms. bodleiano con il quale condivide i seguenti errori:

I 10 ὅπως] ὅπερ Bodl Par2652
IV 29 ἤδη] ἤδει Bodl Par2652
V 11 κωλυόμεθα] κωλώμεθα Bodl Par2652
V 74 οἷς] εἷς Bodl Par2652

Poiché il Parigino è privo di due errori significativi del Bodleiano (II 3 σοι om. Bodl; V 6-7 οὐ … ἡμεῖς om. Bodl) il secondo non può essere il modello del primo. Il fatto che il Bodleiano abbia regolarmente i nomi dei destinatari,[11] che invece il Parigino omette, esclude la derivazione del

indicazione, per le lezioni degli altri codici. Ho però il piacere di ringraziare la squisita cortesia del Dr. Bruce C. Barker-Benfield, Senior Assistant Librarian presso il Department of Special Collections & Western Manuscripts della Bodleian Library, per il controllo sul ms. Bodl. Auct. T. 2. 10 dei nomi dei destinatari e delle lezioni a III 12-13, III 24, V 6-7 e V 11.

[9] Gößwein, *Die Briefe des Euripides*, cit., pp. 45-47 e stemma a p. 62, faceva discendere il Par. gr. 3050, lo Heid. Pal. gr. 134 e il modello dell'Aldina da un comune antigrafo perduto ξ, a sua volta copia della seconda redazione del Mutinensis gr. 54. La revisione di questa parte dello stemma operata da Martin Sicherl (cfr. *Anhang. Das Briefcorpus* **Ω**, pp. 105-162, spec. pp. 137-138, in E. Müseler, *Die Kynikerbriefe*, I, *Die Überlieferung*, Paderborn 1994, e in particolare M. Sicherl, *Griechische Erstausgaben des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn 1997, pp. 217-219, 271 sgg.) ha portato a superare l'anomalia rispetto alla tradizione delle epistole di Ippocrate, Cratete, Chione, Anacarsi e Apollonio, ove il Par. gr. 3050 è apografo del Mut. gr. 54 e fonte, tramite un intermediario perduto σ del Pal. gr. 134 e dell'Aldina.

[10] Gößwein, *Die Briefe des Euripides*, cit., p. 46: I 14 Πελλαίων] παλαίων 54, παλαιῶν 3050 134 || III 12 λαμπρὸς] λαμπρός τε 54 3050 134 Hercher || IV 27 ἀξίῳ] ἀξία 54 3050 134 || V 6 μόνον] μόνοι 54 3050 134 || V 57 σκαιὸς] σκαλὸς 54 3050 134.

[11] Il Dr. Barker-Benfield mi segnala che i nomi dei destinatari (1 Ἀρχελάῳ; 2 Σοφοκλεῖ; 3 Ἀρχελάῳ βασιλεῖ; 4 τῷ αὐτῷ; 5 Κηφισοφῶντι sono presenti sia come rubrica originale sia nei margini sup. o inf. come richiamo per il rubricatore). Per l'analoga situazione nelle epistole di Ippocrate (presenza dei titoli nel Bodleiano e parziale assenza nel Parigino che li ha solo per le epp. 1, 2 e 4, cfr. Sakalis, Ιπποκράτους επιστολαί, cit., p. 225.

Bodleiano dal Parigino. I due codici sono dunque copie indipendenti del medesimo antigrafo, conclusione che coincide con quella raggiunta da Sakalis per le epistole di Ippocrate.[12]

Davide Muratore

[12] Sakalis, Ιπποκράτους επιστολαί, cit., pp. 225-226 e stemma a p. 239 (tuttavia la ragione per la quale Sakalis esclude la derivazione del Parigino dal Bodleiano non è probante: la mancanza nel primo della genealogia di Ippocrate, presente nel secondo, di mano del medesimo copista del testo a margine dell'ep. 2 – f. 83^{v} –, potrebbe ben essere una normale omissione da parte dell'apografo).

La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)

L'ambito cronologico e geografico e lo stesso oggetto del presente studio sono indicati da una notizia presente nella versione più antica degli *Annali serbi*, redatta nel monastero di Koporin vicino a Smederevo:[1] «E questo terzo Uroš [Stefano Dečanski] ebbe due figli, Stefano il primo zar e il potente Simeone, il quale fu imperatore in terra greca, nella città di Trikala, dove finì la sua vita. Anche quest'ultimo ebbe due figli, ma, a causa dei nostri peccati, vivono in esilio lontano dalla loro patria e sperano con noi nella misericordia di Dio onnipotente che può dalla pietra di Israele [cfr. Mt. 3, 9] suscitare dei discendenti anche al nostro padre messer Simeone».[2]

Tratteremo qui infatti della politica religiosa in Tessaglia ed Epiro nel trentennio che separa la conquista serba dagli inizi del dominio ottomano, periodo che coincide all'incirca con il regno del fratellastro di Stefano Dušan, l'imperatore Simeone Paleologo Uroš, e dei suoi successori.

La povertà della documentazione ha di fatto reso sfuocata la fisionomia di Simeone[3] agli occhi del moderno osservatore. A questa prima difficoltà d'ordine materiale si è aggiunto il giudizio negativo su di lui espresso da

Una prima versione di questo articolo è stata presentata al colloquio *Serbia e Italia nel Medioevo: Secoli X-XV* (novembre 2001), organizzato dall'Istituto «Venezia e l'Europa» della Fondazione Giorgio Cini (Venezia).

[1] In merito cfr. Dj. Sp. Radojičić, *Doba postanka i razvoj starih srpskih rodoslova*, «Istorijski glasnik» 2, 1948, pp. 21-36; vd. anche Id., *Die politischen Bestrebungen in der serbischen mittelalterliche Geschichtschreibung*, «Südost-Forschungen» 19, 1960, pp. 87-102; G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459*, München 2000, pp. 491-493 (bibl.).

[2] Lj. Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, Beograd-Sr. Karlovci 1927 (Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda I/16), pp. 80-82.

[3] Su Simeone vd. innanzitutto *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, a cura di E. Trapp et al., Wien 1976-1996 (d'ora in poi *PLP*) 21185, e R. Radić, Ο Συμεών Ούρεση Παλαιολόγος και το κράτος του μεταξύ της βυζαντινής και της σερβικής αυτοκρατορίας, in Βυζάντιο καὶ Σερβία κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα, Athinai 1996 (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών Διεθνή Συμπόσια 3), pp. 195-208 (bibl.).

due autori tra Cinque e Seicento, giudizio che si è perpetuato, più o meno consapevolmente, in molti contributi scientifici. Jerónimo Zurita y Castro (1512-1580) nei suoi *Annali della corona di Aragona* ricordava «Xur Simeone Emperador señor de la Valachia, de lo qual todos los Griecos y Francos que estauan en aquel estado, quedaron muy descontentos, y las cosas estauan en gran turbacion, por faltar perzona principal que gouernasse».[4] Mauro Orbini (1601) scriveva a sua volta che nessun nobile serbo «vedendolo debile, e di poco valore, lo volle seguire».[5] Queste affermazioni erano evidentemente riecheggiate da Constantin Jireček quando concludeva le poche righe dedicate a Simeone con la lapidaria affermazione: questo sovrano «besaß kein militärisches oder politisches Talent».[6]

Un nuovo e approfondito esame delle fonti conosciute anche alla luce delle informazioni ricavabili dalle omelie del metropolita di Larissa Antonio consente oggi di avere un quadro finalmente più chiaro della vita politica e religiosa della regione attorno alla metà del XIV secolo durante il regno di Simeone Uroš.

1. Un buon punto di partenza è rappresentato dal matrimonio della dodicenne principessa bizantina Maria Palaiologhina,[7] figlia del cesare Giovanni Paleologo, con il sovrano serbo Stefano Dečanski verso la fine dell'anno 1325.[8] Di lì a poco (1326?) nasceva Simeone, sul quale le opere e i documenti contemporanei tacciono in pratica per un ventennio. Alcune testimonianze iconografiche meritano invece una particolare attenzione. Nel nartece della chiesa dei santi Apostoli di Peć è raffigurato l'albero genealogico della casa reale serba, i Nemanja.[9] Questo affresco è stato eseguito attorno al 1330.[10] In alto, al centro, compare il re Stefano Dečanski

[4] *Anales de la Corona de Aragon*, II, Zaragoza 1610, f. 387[r]; cfr. R.-J. Loenertz, *Une page de Jérôme Zurita relative aux duchés catalans de Grèce, 1386*, «Revue des Études Byzantines» 14, 1956, p. 159, anche in *Byzantina et Franco-Graeca*, Roma 1970 (Storia e Letteratura 118), p. 372.

[5] *Il regno degli Slavi, hoggi corrottamente detti Schiavoni*, Pesaro 1601, p. 270.

[6] *Geschichte der Serben*, I, Gotha 1911, p. 415.

[7] Sulla quale cfr. *PLP* 21391.

[8] Cfr. Niceforo Gregoras, *Byzantina historia*, VIII 14: Bonn, I, p. 373 sgg.; Giovanni Cantacuzeno, *Hist. lib.* I 43: Bonn, I, p. 209; per la data cfr. J.-L. van Dieten, *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte*, II/1, Stuttgart 1979 (Bibliothek der griechischen Literatur 8), p. 191.

[9] Su questa iconografia cfr. E. Haustein, *Der Nemanjidenstammbaum. Studien zur mittelalterlichen serbischen Herrscherikonographie*, Bonn 1985 (diss.).

[10] Cfr. M. A. Purković, *Byzantinoserbica*, «Byzantinische Zeitschrift» 45, 1952, p. 44; G. Subotić, *Terra sacra. L'arte del Cossovo*, Milano 1997, p. 209 (*ante* 1331).

con alla sua destra Stefano Dušan e con Simeone ancora bambino. In un dipinto di Dečani del decennio successivo (1342 circa)[11] è raffigurata invece la moglie di Stefano Dušan, la regina Elena, con il giovane re Uroš. Il giovinetto alla sua sinistra è con ogni probabilità Simeone:[12] egli porta la clamide con le aquile bicipiti, segno distintivo dei membri della famiglia imperiale bizantina (tav. 1). Sempre a Dečani, Simeone compare nell'albero genealogico dei Nemanja, dipinto tra il 1346 e il 1347 (tav. 2).

Mentre i pittori stavano eseguendo questi ultimi affreschi nella chiesa del Cristo Pantocratore, l'esercito di Stefano Dušan, profittando anche della situazione critica in cui versava l'Impero bizantino dilaniato dalla guerra civile, penetrava nei territori delle odierne Grecia settentrionale e Albania: tra il 1346 e il 1347 era condotta a termine la campagna in Epiro e nell'autunno del 1348 anche la conquista della Tessaglia era conclusa. Per le vicende successive, e in particolare per l'operato di Simeone, sono di capitale importanza le informazioni fornite dai primi capitoli della sezione iniziale della *Cronaca di Ioannina*. La nostra esposizione utilizzerà quale "telaio" questo testo e, in certi punti, poco si discosterà da un commento delle notizie messe per iscritto dall'anonimo cronachista. Dopo questa ricostruzione del quadro storico generale sarà possibile procedere all'esame delle questioni religiose ed ecclesiastiche.

Verso la fine del 1348, Stefano Dušan passò all'organizzazione politico-militare dei territori conquistati. Egli affidò così il governo della Tessaglia al cesare Gregorio Přeljub,[13] e allo stesso tempo, come scrive la *Cronaca di Ioannina*, «elevò al rango di despota il proprio fratello, il quale era nipote (ἐξανεψιός) dell'imperatore Paleologo, lo inviò in Etolia e lo stabilì quale comandante e signore ‹della regione›. Costui, come arrivò lì, sposò la figlia del despota Giovanni di beata memoria. Ella si chiamava Tomaide, ed essendo orfana del padre riponeva le proprie speranze sulla sola madre e su un giovane fratello, che l'imperatore dei Romei aveva condotto come ostaggio a Costantinopoli, aveva sposato con la figlia di Cantacuzeno e aveva fatto dimorare là».[14]

[11] Per la datazione degli affreschi di Dečani fondamentale è lo studio di G. Subotić, *Prilog hronologiji Dečanskog zidnog slikarstva*, «Zbornik Radova vizantološkog Instituta» 20, 1981, pp. 111-135.

[12] Cfr. B. Todić, *O nekim preslikanim portetima u Dečanima*, «Zbornik Narodnog Muzeja» 11, 1982, pp. 55-67 (tra il 1339 e il 1343); *Tradition et innovations dans le programme et l'iconographie des fresques de Dečani*, in *Dečani i vizantijska umetnost stredinom XIV veka*, Beograd 1989, p. 266 e fig. 13 (verso il 1342).

[13] Sul quale cfr. la notizia in *PLP* 23720.

[14] *Cronaca di Ioannina*, § 2, ll. 1-17: L. Vranoussis, Τὸ Χρονικὸν τῶν Ἰωαννίνων

Il matrimonio di Simeone con Tomaide,[15] figlia di Giovanni II Orsini († 1337),[16] ultimo dei despoti dell'Epiro, e di Anna Paleologa,[17] ha un valore e un significato ben precisi. Anna Paleologa, che era stata condotta a Tessalonica da Andronico III Paleologo in seguito all'effimera riconquista bizantina della regione (1338) e che era stata posta agli arresti domiciliari ad Arta nel 1342 da Giovanni Angelo,[18] aveva riacquistato la libertà con l'arrivo dei Serbi. L'unione di Tomaide con Simeone (1349?) sanciva di fatto l'alleanza con i nuovi venuti e forniva così una legittimità d'ordine dinastico al regno dello stesso Simeone. In questo senso parla la *Cronaca di Ioannina* quando ricorda che Anna, sposatasi una seconda volta con Giovanni Comneno Asen, «lasciò il solo Simeone con l'imperatrice Tomaide sua moglie in tutto il despotato, cioè in tutta l'Etolia, quale successore degli avi e del fratello di lei».[19]

Sugli anni trascorsi da Simeone e Tomaide in Epiro, con ogni verosimiglianza nell'antica capitale Arta, non abbiamo alcuna notizia. Il silenzio delle fonti è rotto quando, con la scomparsa di Stefano Dušan (20 dicembre 1355), l'area conosce un nuovo periodo di instabilità e di conflitti. La serie degli eventi inizia con la battaglia contro gli Albanesi durante la quale muore Gregorio Přeljub (gennaio-febbraio 1356).[20] L'occasione

κατ᾽ ἀνέκδοτον δημώδη ἐπιτομήν, «Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου» 12, 1962 (ma 1965), pp. 74-75.

[15] Notizia in *PLP* 7759.

[16] Notizia *ibid.* 207.

[17] *Ibid.* 21345.

[18] Cfr. Niceforo Gregoras, *Byzantina historia*, XIII 6: Bonn, II, p. 658.

[19] *Cronaca di Ioannina*, § 2, ll. 27-33: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 75.

[20] Oltre la *Cronaca di Ioannina* (§ 3, ll. 1-8: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 75) vd. la testimonianza della *Vita* di Atanasio della Meteora, § 54: D. Z. Sophianos, Ὁ συντάκτης τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Μετεωρίτη γνωστὸς γραφέας μετεωριτικῶν χειρόγραφων (τέλη ΙΔ᾽-ἀρχὲς ΙΕ᾽ αἰ.), «Τρικαλινά» 16, 1996, p. 53. – È possibile fissare con precisione la data della morte del cesare Přeljub grazie alla *Cronaca di Ioannina* e alla testimonianza indiretta di un atto dell'archivio del monastero di Barlaam. La cronaca ricorda che egli morì poco tempo dopo Dušan (così anche nel racconto di Giovanni Cantacuzeno, *Hist. lib.* IV 43: Bonn, III, p. 315) e che l'effimero dominio di Niceforo Orsini (morto nella primavera 1359) in Tessaglia ed Epiro durò in tutto tre anni, due mesi e qualche giorno (§ 4, ll. 38-40: *ibid.*, pp. 76-77). Nell'archivio di Barlaam, cfr. N. A. Bees, Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων, I, Athinai 1967, p. 75* (L. Vranoussis), è conservato uno *horismòs* mutilo emesso dalla *kaisarissa* Irene Preloumpissa (*PLP* 23718) nel mese di marzo, indizione IX. Al riguardo di questo atto M. Lascaris nella recensione di A. Solovjev, V.

apparve allora propizia al fratello di Tomaide, Niceforo II Orsini,[21] che senza apparenti difficoltà s'impadronì dei territori un tempo appartenuti alla sua famiglia, la Tessaglia e l'Epiro. Stando alla *Cronaca di Ioannina*, in questo modo egli «scacciò dal dominio del despotato suo cognato, intendo dire il despota Simeone, e lo inviò a Kastoria con l'imperatrice Tomaide […]. Quando Simeone vi giunse, si impadronì subito di Kastoria e di alcune fortezze e di molte città e contrade, e stabilì la sua residenza a Kastoria».[22] Dal racconto di Niceforo Gregoras si evince che tutto ciò avvenne senza alcun conflitto tra Niceforo e Simeone e di comune accordo tra le parti.[23]

La dimora di Simeone a Kastoria doveva durare qualche anno. Alla fine di questo periodo (1359/60) risale l'iscrizione della chiesa cittadina dei Taxiarchi che testimonia il restauro e l'esecuzione degli affreschi da parte dello ieromonaco Daniele durante il regno di Simeone Uroš e del figlio Giovanni Duca (βασιλεύοντος Συμεὼν τοῦ Οὔρεσι καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τοῦ Δούκα).[24]

Una testimonianza inaspettata sull'ambiente religioso di Kastoria sotto Simeone ci giunge dal *Tomos* del sinodo costantinopolitano presieduto dal patriarca Filoteo Kokkinos dedicato alla canonizzazione di Gregorio Palamas e alla condanna di Procoro Cidone (aprile 1368).[25] Il documen-

A. Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara. Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae*, Beograd 1936, «Revue Internationale des Études Balkaniques» 3, 1937, p. 270, scriveva che «N. Bees avait annoncé au Congrès d'Études byzantines de Belgrade une communication sur "Eine fragmentarische Urkunde der Vitwe des Kaisar Preljub"; M. Bees qui n'a pu parteciper à ce Congrès, ne donne dans le résumé des communications aucun détail sur cet intéressant document, sans doute en langue grecque» (vd. anche D. Anastasijević, Fr. Granić, *Compte-rendu du 2e Congrès des Études Byzantines*, Beograd 1929, p. 170). Dal momento che lo *horismòs* risale al marzo 1356, la morte del cesare Prěljub va collocata prima di questa data e dopo il 20 dicembre 1355 (morte di Dušan).

[21] Notizia in *PLP* 222.

[22] *Cronaca di Ioannina*, § 3, ll. 15-19, § 4, ll. 1-5: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., pp. 75, 76.

[23] […] καὶ συλλήπτορας εἰληφὼς ἐκείνους, καὶ ἅμα τὸν τηνικαῦτα τῶν ἐκεῖ χωρῶν τε καὶ πόλεων ἀρχηγὸν Σίμωνα τὸν ἐπ᾽ ἀδελφῇ μὲν γαμβρόν»: *Byzantina historia*, XXXVII 50: Bonn, III, p. 557.

[24] Cfr. E. Drakopoulou, Η χριστιανική Καστοριά μέ βάση τις επιγραφές των ναών της (12ο-16ο αι.). Ιστορία - Τέχνη - Επιγραφές, Athinai 1997 (Τετράδια βυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης 5), pp. 93-95.

[25] *Tomo sinodale* del 1368: A. Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368*, in *Gregorio Palamas e oltre. Studi e do-*

to, parlando di fatti che risalgono al 1360 circa, attesta una diffusione del culto di Gregorio Palamas in diverse località, e in particolare a Kastoria «dove hanno costruito una chiesa in suo onore».[26] A queste parole vanno avvicinati i passi dell'*Encomio* di Gregorio Palamas, composto dallo stesso Filoteo nel 1367, che si riferiscono senza alcun dubbio a Kastoria. «Testimoni veraci», scrive il patriarca, sono gli abitanti della Tessaglia e gli Illiri e coloro che, giungendo da lì, raccontano i miracoli del santo. Qui infatti sono state dipinte icone di Gregorio, viene celebrata una festa in suo onore ed è stata intrapresa la costruzione di una chiesa a lui dedicata.[27] Poco dopo Filoteo precisa queste informazioni: i notabili del luogo (Kastoria), d'accordo con il clero cittadino, hanno fatto dipingere un'icona del santo, celebrano una grande festa il giorno della sua morte e si apprestano a dedicargli una chiesa.[28] Nella città attualmente non esiste nessuna chiesa dedicata a Gregorio Palamas, ma molte testimonianze iconografiche attestano la persistenza di questa devozione locale nei decenni successivi tra XIV e XV secolo e nell'età postbizantina.[29]

Non potendo aggiungere altro circa gli anni trascorsi da Simeone nella città, procediamo con il seguito degli eventi. A Kastoria Simeone fu acclamato imperatore, rivendicando in questo modo il titolo e l'eredità di Dušan. È sempre la *Cronaca di Ioannina* la fonte principale delle nostre informazioni: «Si unirono a lui molti Romei, Serbi e Albanesi, e il suo esercito venne a contare 4000 o 5000 ‹soldati›. Proclamato da loro imperatore, uscì da Kastoria e marciò verso i confini della Serbia per impadronirsi del potere del padre e del fratello».[30] La campagna intrapresa

cumenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino, a cura di A. Rigo, Firenze 2004 (Orientalia Venetiana 16), pp. 99-134 (*PG* 151, coll. 693-716); cfr. J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I *Les actes des patriarches*, 5, Paris 1977, n° 2541; per il tema che qui ci riguarda vd. anche A. Rigo, *La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 30, 1993, pp. 155-202.

[26] *Tomo sinodale* del 1368: Rigo, *Il Monte Athos*, cit., p. 127 (*PG* 151, col. 712b).

[27] § 126, ll. 10-15: D. G. Tsamis, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου Ἁγιολογικὰ ἔργα, I, Thessaloniki 1985 (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς 4), p. 578.

[28] § 128, ll. 1-6: *ibid.*, pp. 580-581.

[29] Cfr. E. N. Tsigaridas, Εἰκονιστικές μαρτυρίες τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ σέ ναούς τῆς Καστοριᾶς καί Βεροίας, in Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου 1984), Thessaloniki 1986, pp. 264-268; Rigo, *La canonizzazione*, cit., pp. 172-173.

[30] *Cronaca di Ioannina*, § 4, ll. 5-15: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 76.

da Simeone contro Stefano V Uroš tra il finire del 1358 e gli inizi del 1359[31] non fu interrotta a causa della sua incapacità come scriveva Mauro Orbini,[32] ma perché l'improvvisa scomparsa di Niceforo Orsini (primavera 1359)[33] gli aprì possibilità insperate. Di fatti, «appresa la notizia, l'imperatore Simeone lasciò i confini della Serbia e si diresse con l'esercito contro la Valacchia e se ne impadronì. Fissata la residenza imperiale (τὰ βασιλεῖα ἐπήξατο) nella città di Trikala, chiamò l'augusta Tomaide da Kastoria, la introdusse nella città di Trikala e la fece entrare nel palazzo imperiale (τὴν τῶν βασιλείων αὐλήν). La lasciò qui con due figli, l'uno maschio, il secondo femmina».[34] Questo avveniva nel corso dello stesso 1359.[35] La cronaca ricorda che Simeone si recò poi in Epiro: «Gli abitanti dell'Etolia gli fecero una grande accoglienza, lo proclamarono imperatore e gli diedero Arta con Ioannina e altre fortezze in modo che egli possedette l'intera Etolia. Il pio imperatore gratificò con armi i notabili degli Etoli e ritornò in Valacchia».[36]

Le ultime notizie della *Cronaca di Ioannina* su Simeone riguardano gli eventi in qualche modo collegati alla comparsa di un altro generale di

[31] Cronologia confermata anche dalla lettera del 3 febbraio 1359: C. Jireček, *Spomenici srpski*, «Spomenik» 11, 1892, p. 33.

[32] Del suo malevolo racconto possono essere mantenute soltanto le indicazioni topografiche (assedio di Scutari): «fatto alquanto d'essercito di Greci, & Albanesi, venne con esso in Zenta, & cominciò dare assalto alla fortezza di Scutari. Ma non potè fare cosa alcuna; sì perché il detto castello era ben forte per il suo sito naturale, & guardato da huomini prodi in arme; sì ancora, perché niuno Barone di Zenta, & di Rassia, vedendolo debile, e di poco valore, lo volle seguire»: *Il regno degli Slavi*, cit., p. 270.

[33] Questa data per la morte di Niceforo è stata fissata da R. Mihaljčić, *Bitka kod Aheloja*, «Zbornik Filozofskog Fakulteta» 11, 1970, pp. 271-275 = Ἡ μάχη τοῦ Ἀχελώου, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν» 3, 1971/72, pp. 365-371, sulla base della successione degli eventi. Il problema derivava dal fatto che le edizioni della *Cronaca di Ioannina*, I. Bekker, *Epirotica*, cit., p. 213, ll. 2-3; S. Cirac Estopañan, *Byzancio y España. El legado de la basilissa María y de los déspotas Thomas y Esaú de Joannina*, II, Barcelona 1943, p. 37 (§ 4, l. 16 e app.); Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 77 (§ 4, l. 40), hanno qui l'indicazione 6866 (1357/58). Il testimone più antico della cronaca presenta però la data corretta: ἐπὶ ἔτους ͵ϛωξζ΄ [6867 = 1358/59], Oxford Christ Church 49, f. 253v.

[34] *Cronaca di Ioannina*, § 5, ll. 1-13: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 77.

[35] Come si evince dalla stessa narrazione degli eventi. La data (agosto 1359) di un atto di Simeone per Zablantia può essere mantenuta con molte riserve, dal momento che l'autenticità del documento è dubbia (cfr. *infra*, n. 40).

[36] *Cronaca di Ioannina*, § 5, ll. 13-26: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 77.

Dušan, Radoslav Hlapen.[37] Costui, avendo sposato la vedova di Prěljub, rivendicava dei diritti sulla Tessaglia. Il conflitto si avviò a una rapida composizione: Simeone diede in sposa la figlia Maria al figlio di Prěljub, Tommaso e il matrimonio fu celebrato a Trikala dal metropolita di Larissa (attorno al 1362).[38] Di lì a qualche anno, dal momento che la residenza a Trikala gli impediva di curarsi in modo soddisfacente dell'Epiro, sottoposto alla forte pressione albanese, Simeone nominò, su richiesta degli abitanti di Ioannina, Tommaso quale signore della città (1367). Da questo punto della cronaca non abbiamo più alcuna notizia su Simeone, che scompare letteralmente dalla scena della storia.[39]

2. La documentazione in nostro possesso, benché frammentaria, consente di soffermarci e di fare alcune osservazioni sul periodo in cui Simeone regnò sulla Tessaglia e, sia pure a intermittenza, sull'Epiro. Abbiamo visto come egli, figlio di Maria Paleologa e sposo di Tomaide, fosse più greco che serbo: significativamente tutti i documenti della sua cancelleria sono redatti in greco[40] e non è certo un caso che egli si sottoscri-

[37] Sul quale cfr. *PLP* 30894; H. Matanov, *Radoslav Hlapen, souverain féodal en Macédoine méridional durant le troisième quart du XIV^e siècle*, «Études Balkaniques» 19, 1983, pp. 68-87.
[38] *Cronaca di Ioannina*, § 7, ll. 27-35: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., pp. 78-79.
[39] *Ibid.*, § 9: pp. 79-80.
[40] Si sono conservati i seguenti documenti: 1. Crisobollo per il monastero di san Giorgio di Zablantia (agosto 1359): Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, n° 31 (pp. 218-228), ma al riguardo cfr. E. L. Vranoussi, *Note sur quelques actes suspects ou faux de l'époque byzantine*, in *La paléographie grecque et byzantine. Colloques internationaux du CNRS N° 559*, Paris 1977, pp. 509-510; 2. Crisobollo per Giovanni Tzaphas Orsini (gennaio 1361): n° 32 (pp. 232-238), sul quale cfr. L. Vranoussis, Χρονικὰ τῆς Μεσαιωνικῆς καὶ Τουρκοκρατουμένης Ἠπείρου. Ἐκδόσεις καὶ χειρόγραφα, Ioannina 1962, pp. 69-85 (ritorneremo su questo documento in un'altra sede); 3. *Prostagma* per la *skiti* di Stagoi (maggio 1362): n° 33 (pp. 242-248); 4. Crisobollo per il monastero di San Giorgio di Zablantia (maggio 1366): n° 34 (pp. 252-256). – In un volume pubblicato solo pochi anni fa di Panaghiotis Aravantinos (1809-1870) leggiamo che nel monastero epirota di San Giovanni il Teologo tra Delvinion e Philiates erano conservate, assieme ad atti ottomani e sigilli patriarcali, due «crisobolli serbi» (σερβικὰ χρυσόβουλλα) di Stefano Dušan e di Simeone (Περιγραφὴ τῆς Ἠπείρου, III, Ioannina 1984, pp. 149-150). Ma il monastero di San Giovanni il Teologo (sul quale cfr. D. Kamaroulias, Τὰ μοναστήρια τῆς Ἠπείρου, II, Athinai 1996, pp. 496-500, con gli opportuni rinvii bibliografici) è attestato per la prima volta nel 1422 (E. Mpogkas, Δύο ἱστορικὰ ἐνθυμήματα τοῦ ΙΕ' αἰῶνος ἐκ Βορείου Ἠπείρου, «Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος» 13, 1959, pp. 429-430) se tralasciamo le notizie più tarde ma

vesse come imperatore «dei Romei e dei Serbi» (Ῥωμαίων καὶ Σερβῶν), dando la precedenza proprio all'elemento greco.[41] Durante gli anni di Simeone sembra spirare un'aria di ritrovata legittimità dal punto di vista politico: grazie alla parentela acquisita con gli Orsini, egli appare come l'ultimo erede degli antichi signori della regione, per di più appartenente al casato degli imperatori costantinopolitani, legame che egli si premura sempre di evidenziare con l'utilizzo del cognome «Paleologo». Un regno quindi, quello di Simeone, sotto il segno del legittimismo dopo la parentesi dell'Impero di Dušan. Vedremo che anche le faccende ecclesiastiche saranno informate da questo stesso principio.

Simeone si stabilì a Trikala,[42] allora capitale della Tessaglia, nel palazzo (la αὐλὴ τῶν βασιλείων) che era stato dimora dei signori della regione fin dall'epoca di Stefano Gabrielopoulos (1318 circa) e di Giovanni II Orsini. La città conobbe in quegli anni (e soprattutto durante il regno di Simeone) una stagione di straordinaria fioritura. Non è un caso perciò che il metropolita Antonio, quando ne parla, segua le leggi della *ekphrasis*: la città di Trikka è molto grande e non è inferiore alle più antiche per bellezza ed estensione. Città ellenica e antica, non è seconda ad altre che possiedono fama e gloria. Città adornata da molte grazie, arricchita dai doni che le offrono la terra e i fiumi. Sopra di lei si innalza un monte dalle alte e innevate cime, il Pindo. Tra questo monte e la città si apre un'estesa piana adatta al pascolo di animali di ogni specie. La attraversano fiumi dalle acque dolci e dissetanti. Il più grande di questi è il Peneiòs che scorre vicino a Trikka, prima di formare la valle di Tempe e di sfociare quindi in mare. Vicino alla città si erge un colle, sul quale sono visibili i resti dell'antica

inverificabili (come la lista degli igumeni pubblicata da N. G. Mystakidis, Θεσπρωτικά. Ἡγούμενοι χρηματίσαντες ἐν τῇ κατὰ τὴν Μαλτσιανὴν μονῇ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 18, 1898, pp. 444, 482-484). Si può pensare che P. Aravantinos abbia commesso un errore e abbia attribuito a Stefano e a Simeone i documenti emessi da qualche principe della Valacchia o della Moldavia durante la Turcocrazia (eventualità espressa anche da Vranoussis, Χρονικά, cit., p. 177).

[41] Al riguardo cfr. G. C. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his successors*, Washington, D. C. 1984, p. 238 n. 104.

[42] Sulla quale cfr. J. Koder, F. Hild, *Hellas und Thessalia*, Wien 1976 (Tabula Imperii Byzantini 1), pp. 277-278; per l'antichità e l'epoca bizantina fino alla IV Crociata vd. anche E. Kirsten, *Trikka*, in *RE*, t. 7A[1] (1939), coll. 146-149; A. P. Avramea, Ἡ βυζαντινὴ Θεσσαλία μέχρι τοῦ 1204. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικὴν γεωγραφίαν, Athinai 1974 (Ἐθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, Φιλοσοφικὴ Σχολή. Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 27), pp. 132-135.

città, che con la sua posizione costituisce una sorta di acropoli naturale. Dalle sue pendici comincia ad apparire la città, che, all'epoca, non aveva una grande estensione. Il suo protettore è san Michele.[43]

Trikala era anche dal 1318 circa la sede del metropolita di Tessaglia, dal momento che problemi d'ordine politico prima e la decadenza di Larissa[44] poi avevano costretto l'allora metropolita di Larissa Cipriano a trasferirvisi.[45] Il suo successore fu Antonio, in carica dal 1333.[46] Originario di Trikala, dopo aver abbracciato la vita religiosa sul Monte Athos, era ritornato in patria ed era stato nominato, morto Cipriano, alla guida della metropoli. Prima di continuare con il seguito degli avvenimenti, va subito sottolineato che ci troviamo dinanzi a una figura di rilievo nella vita religiosa e politica dell'epoca, autore tra l'altro di un certo numero di omelie e di composizioni agiografiche per lo più ancora inedite.[47] Da

[43] *Encomio di Ecumenio*: G. K. Papagheorghiou-Eraldus, Μητροπολίτου Λαρίσης-Τρίκης Ἀντωνίου, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Οἰκουμένιον, Athinai 1958, p. 19.

[44] Al riguardo cfr. D. Chatzighiannis, Ἐρήμωσις τῆς πόλεως Λαρίσης, in Θεσσαλικὰ Χρονικά, ἔκτακτος ἔκδοσις ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῆς ὀγδοηκονταετηρίδος (1881-1961) ἀπὸ τῆς ἀπελευθερώσεως τῆς Θεσσαλίας καὶ ἑνώσεως μετὰ τῆς μητρὸς Ἑλλάδος, Athinai 1965, pp. 558-559.

[45] Su Cipriano cfr. St. G. Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης Εγκώμιο εις τον άγιο Κυπριανό Λαρίσης, Larisa 1991, pp. 27-38.

[46] Sul quale cfr. Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., pp. 39-52; vd. anche A. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore». La storia dei monasteri della Tessaglia tra XIII e XVI secolo*, Firenze 1999 (Orientalia Venetiana 8), pp. 75, 92-93; M. Tataghia, Ἀντωνίου ἀρχιεπισκόπου Λαρίσης, λόγος εἰς τὴν ἁγίαν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, «Βυζαντινά» 20, 1999, pp. 267-270.

[47] La presenza delle opere di Antonio nei codici Oxford Christ Church 66 (XV/XVI s.) (O) e Athos Iviron 571 (4691) (XVII s.) (I) era stata segnalata a suo tempo da N. A. Bees, *Zur Schriftstellerei des Antonios von Larissa*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 12, 1936, pp. 300-319; vd. anche A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III, Leipzig 1952 (Texte und Untersuchungen 52), pp. 687-689. Di recente è stato reso noto un altro codice, Chios Bibl. Dem. 156 (XV/XVI s.) (C), cfr. A. Tzelikas, Χειρόγραφα Χίου. Τά βυζαντινά καί τά μεταβυζαντινά χειρόγραφα τῆς βιβλιοθήκης τῆς Χίου ὁ «Κοραής», Athinai 1984, pp. 19-21. A tutt'oggi sono stati pubblicati soltanto tre scritti (su diciotto), l'*Encomio di Ecumenio* (*BHG* 2317): Papagheorghiou-Eraldus, Μητροπολίτου Λαρίσης-Τρίκης Ἀντωνίου, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Οἰκουμένιον (sulla base di C), exc. in P. Magdalino, *The History of Thessaly, 1266-1393*, Oxford 1976 (diss.), pp. 331-332 (sulla base dello stesso ms.), cfr. M. Tataghia, Ἀντωνίου μητροπολίτου Λαρίσης Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Οἰκουμένιον, «Βυζαντινός Δόμος» 8/9, 1995-1997 (ma 1998), pp. 31-55; l'*Encomio di Cipriano* (*BHG* 2091): Magdalino, *The History of Thessaly*, cit., pp. 332-362 (il mutilo O e, per il finale, I), Gouloulis,

questi scritti emerge, tra l'altro, la sua volontà di dare un nuovo impulso al culto dei santi locali della regione (Ecumenio, Achillio, Regino di Skopelos, lo stesso Cipriano),[48] anche con la solenne celebrazione delle loro feste anniversarie.

Una di queste opere, l'*Encomio di Cipriano* pronunziato nel 1362, contiene dei ricordi autobiografici di Antonio che sono di una straordinaria importanza per la storia ecclesiastica della Tessaglia verso la metà del XIV secolo. Prima di seguire il racconto è però necessaria una breve premessa. La creazione del patriarcato serbo da parte di Stefano Dušan (primavera 1346),[49] oltre a significare la rottura tra Chiesa costantinopolitana e Chiesa serba, comportò la sottomissione a Peć delle sedi metropolitane e vescovili dei territori bizantini conquistati. In Tessaglia, come altrove, all'arrivo dei Serbi nel 1348 alcuni titolari abbandonarono la loro diocesi e presero la via dell'esilio. Lo stato della nostra documentazione non ci permette di sapere se da parte serba si procedette allora alla nomina di nuovi vescovi per le varie sedi vacanti.[50] Tra gli ecclesiastici che in quell'occasione ripararono in territorio bizantino ci fu il metropolita An-

Αντωνίου Λαρίσης, cit., pp. 59-76 (O e, per il finale, C); *Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio* (*BHG* 1145y): Tataghia, Ἀντωνίου ἀρχιεπισκόπου Λαρίσης, λόγος εἰς τὴν ἁγιαν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, pp. 277-287 (O, I, C). C'è da augurarsi che l'edizione completa annunziata da V. Psephtongas, oltre a fornire un testo affidabile, sia accompagnata da un adeguato studio storico-dottrinale. Segnaliamo *en passant* che le opere di Antonio di Larissa dovrebbero trovarsi anche in un altro codice segnalato a suo tempo da Leandros Vranoussis, cfr. Magdalino, *The History of Thessaly*, cit., p. 329 (i due ulteriori mss. elencati nelle *fiches* del *Greek Project Index* non contengono scritti del nostro metropolita).

[48] Oltre ai già ricordati encomi di Ecumenio e di Cipriano va menzionato infatti il canone di Antonio in onore di Achillio, cfr. L. Petit, *Bibliographie des Acolouthies grecques*, Bruxelles 1926 (Subsidia hagiographica 16), p. 1, e il progetto di scrivere un encomio di Regino (cfr. Papagheorghiou-Eraldus, Μητροπολίτου Λαρίσης-Τρίκης Ἀντωνίου, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Οἰκουμένιον, cit., p. 17). Per questa stessa ragione egli compose il Λόγος εἰς τὴν σύναξιν τῶν μεγάλων ταξιάρχων Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ καὶ πάντων ἐπουρανίαν δυνάμεων (*BHG* 129c): il patrono di Trikala era per l'appunto l'arcangelo Michele.

[49] Al riguardo cfr. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien*, cit., pp. 90-92 (bibl.).

[50] L'unico caso a noi noto è quello del vescovado di Stagoi, che durante il primo periodo della serbocrazia (Gregorio Prěljub) è guidato dall'arconte civile Geremia Hranislav (*PLP* 30986), come sappiamo da un atto del 1359/60: N. A Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, «Βυζαντίς» 2, 1911, n° 21: pp. 84-88. Nel giugno 1340 (*ibid.*, n° 18: pp. 62-72) e nel gennaio 1341 (*ibid.*, n° 23: pp. 96-97) era in carica il vescovo Xenophon (*PLP* 20984).

tonio. Egli stesso individuava nella morte dell'imperatore Andronico III Paleologo (giugno 1341) l'inizio dei disordini e dei conflitti (evidente riferimento alla guerra civile).[51] A questo periodo di instabilità era seguita la conquista serba della Tessaglia (1348), dipinta a fosche tinte da Antonio. In quell'occasione egli si era rifugiato a Tessalonica, dove era rimasto per alcuni anni.[52] Noi sappiamo che tra la fine del 1350 e gli inizi del 1351 Giovanni Cantacuzeno, da Tessalonica, diede il via a una riconquista effimera di alcune città in mano serba: Berroia, Edessa e, in Tessaglia, Lykostomion e Kastrion.[53] Antonio colse l'occasione per ritornare in patria e alla sua metropoli: così racconta che Larissa «per prima si liberò dalla tirannide» (τῆς τῶν Λαρισσαίων πόλεως πρώτης τῆς τυραννίδος ἀπαλλαγείσης), poi gli altri centri e da ultima Trikala. La riconquista serba pose fine alla sua permanenza di soli tre mesi nella città.[54] Di nuovo a Tessalonica, le rinnovate attese di Antonio dovevano durare sino alla primavera del 1356, quando ritornò definitivamente in Tessaglia al seguito dell'esercito di Niceforo Orsini. Nominato da quest'ultimo «giudice generale dei Romei» alla vigilia della fatale spedizione del 1359,[55] Antonio rimase al suo posto con il nuovo cambiamento politico. Nell'*Encomio di Cipriano*, pronunziato con ogni verosimiglianza alla presenza di Simeone, egli parlava del sovrano in questi termini: legittimo successore degli Orsini, uomo splendido per la nobiltà che aveva ereditato sia dal padre che dalla madre, magnifico per la fama e degno di un gran nome.[56] Antonio rimase perciò a Trikala durante il regno di Simeone e ricoprì la carica di metropolita sino alla morte, sopraggiunta qualche anno dopo.[57]

[51] *Encomio di Cipriano*, § 12: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., p. 69.
[52] § 17, ll. 516-527: *ibid.*, p. 73; § 18, ll. 532-535: *ibid.*
[53] Cfr. il racconto dello stesso Giovanni Cantacuzeno, *Hist. lib.* IV 19: Bonn, III, pp. 129-130; in merito cfr. Soulis, *The Serbs*, cit., pp. 44-47.
[54] *Encomio di Cipriano*, §§ 18-19, ll. 542-551: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., pp. 73-74.
[55] § 20, ll. 571-578: *ibid.*, p. 74; per la nomina di Antonio a giudice generale cfr. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore»*, cit., p. 93 n. 184.
[56] Διαδέχεται δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ πατρὸς καὶ προστασίαν, ὁ καὶ ἐπ᾽ ἀδελφῇ ἐκείνου γαμβρός, ἀνὴρ πατρόθεν ὁμοῦ καὶ μητρόθεν τὰ τῆς εὐγενείας περιφανέστατος, δόξῃ τε τῇ ἐντεῦθεν λαμπρότητα περιβεβλημμένος καὶ μεγάλου ἠξιωμένος ὀνόματος, *Encomio di Cipriano*, § 21, ll. 581-584: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., p. 75.
[57] Ultima attestazione di Antonio in un atto del maggio 1363: Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα, cit., n° 3, pp. 13-18. Il suo successore Nilo è nominato per la prima volta in un'iscrizione del 1372/73: A. P. Avraméa, D. Feissel, *Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance*, IV, *Inscriptions de Thessalie*

Al di là degli aspetti più propriamente autobiografici, il racconto di Antonio testimonia che in Tessaglia con Simeone Uroš si ricompose in modo tacito, ma definitivo, la rottura consumatasi all'epoca di Dušan con la creazione del patriarcato serbo. In questo caso, a differenza che in altre occasioni (Serre con Giovanni Uglješa), non furono necessarie lunghe trattative seguite da un decreto di unione,[58] ma l'antico metropolita si limitò a riprendere il suo posto. Possiamo pensare che in tutto questo il ruolo di Antonio sia stato decisivo.

Con il suo successore, Nilo,[59] le cose non cambiarono. Dobbiamo così ricordare che alla fine del periodo che qui ci interessa risalgono alcuni interventi del Patriarcato di Costantinopoli in favore della metropoli di Larissa. La visita degli esarchi patriarcali Giorgio Perdikes e Mosè Phakrases a Trikala (maggio 1371)[60] è seguita dall'atto di Filoteo Kokkinos del settembre 1371 per il metropolita di Larissa[61] e dalla nomina di quest'ultimo a esarca patriarcale.[62] L'atto patriarcale ribadisce i diritti della sede metropolitana sui vescovadi della regione, dei quali molti sono sottoposti ai barbari e alle genti straniere (ὑπὸ βαρβάροις τελεῖν καὶ ἀλλοφύλοις ἔθνεσι), cioè agli Occidentali.

Ma durante questo periodo la vita religiosa in Tessaglia conobbe anche altre iniziative da parte di Simeone. Un'opera intrapresa e condotta a termine nella capitale sotto il suo patrocinio fu per molti il segno che era iniziato un nuovo periodo di pace e di relativo benessere dopo i conflitti dei decenni precedenti.[63] All'interno delle mura cittadine si trovava la chiesa metropolitana dedicata all'arcangelo Michele che era stata costrui-

(*à l'exception des Météores*), «Travaux et mémoires» 10, 1987, pp. 383-385 (n° 24), ma gli sono già indirizzati gli atti patriarcali del settembre 1371 (*infra*, nn. 61-62).

[58] Per i negoziati tra Serre e Costantinopoli cfr. da ultimo A. Rigo, *La missione di Teofane di Nicea a Serre presso Giovanni Uglješa*, in *Ὀπώρα. Studi in onore di Mons. Paul Canart per il suo 70° compleanno*, a cura di L. Perria e S. Lucà, Roma 1997 = «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 51, pp. 113-127.

[59] Notizia in *PLP* 20043.

[60] Cfr. F. Miklosich, I. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, I, Vindobonae 1860, n° 262, pp. 514-515; vd. Darrouzès, *Les regestes*, cit., n° 2628 e 2618 (ma qui come nell'analisi degli altri atti, gli interventi per Larissa sono erroneamente collegati alle trattative con Giovanni Uglješa).

[61] Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, cit., I, n° 325, I, pp. 587-588; cfr. Darrouzès, *Les regestes*, cit., n° 2630.

[62] Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, cit., I, n° 325, II, p. 589; cfr. Darrouzès, *Les regestes*, cit., n° 2631.

[63] Cfr. quanto scrive Antonio, *Encomio di Cipriano*, § 21, l. 586: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., p. 75 (Simeone ὡς ἐπιτήδειον τὸν καιρὸν εὑρηκώς, εἰρήνη γὰρ ἐβραβεύθη τοῖς πράγμασιν […]).

ta dall'imperatore Michele III (842-867).[64] Attorno al 1331 uno spaventoso incendio aveva devastato Trikala: in quell'occasione anche la chiesa metropolitana aveva subito gravissimi danni. L'allora metropolita Cipriano pensò subito alla ricostruzione, ma non possedeva i mezzi necessari. Riuscì soltanto a provvedere alla sistemazione provvisoria del tetto che era crollato.[65] Quando Antonio arrivò a Larissa (1333), la chiesa era ancora in queste condizioni, con le pareti e gli affreschi anneriti dal fuoco (τὰ τῆς ἱστορίας ἀπημαύρωτο τῷ παμφάγῳ πυρί). La situazione non cambiò nei quindici anni che precedettero la conquista serba e, come ricordava con amarezza il metropolita, gli affreschi esistevano soltanto nelle sue aspirazioni e nei suoi desideri.[66] Con il regno di Simeone fu finalmente intrapreso il restauro della chiesa sotto il diretto patrocinio del sovrano. I lavori (rifacimento del tetto, esecuzione degli affreschi, ecc.) si conclusero per la primavera del 1362.[67]

Senza soffermarci sulle altre opere intraprese all'interno della città in quel periodo,[68] parleremo ora degli interventi di Simeone in favore dei monasteri della zona. Al riguardo abbiamo la testimonianza preziosa di due atti, la cui autenticità è fuori discussione,[69] per il monastero di Zablantia (1366) e per la *skiti* di Stagoi (1362).

[64] *Encomio di Ecumenio*: Papagheorghiou-Eraldus, Μητροπολίτου Λαρίσης-Τρίκης Ἀντωνίου, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Οἰκουμένιον, cit., pp. 19-20, cfr. *Encomio di Cipriano*, § 9, ll. 319-320: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., p. 67. Va anche ricordata l'antica chiesa della Madre di Dio costruita all'epoca di Costantino il Grande, che era chiamata allora «la vecchia chiesa» (ἡ Παλαιὰ ἐκκλησία), *Encomio di Ecumenio*: p. 19. Per queste chiese e la loro possibile localizzazione cfr. N. I. Ghiannopoulos, Αἱ παλαιαὶ ἐκκλησίαι Τρικκάλων καὶ οἱ δύο Βησσαρίωνες Λαρίσης, «Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας» S. II, 3, 1926, p. 32, ristampato in «Τρικαλινά» 7, 1987, pp. 129-130 (autore da utilizzare con cautela!); St. G. Gouloulis, Βυζαντινοί ναοί των Τρικάλων και των γυρω οικισμών. Μία πρώτη παρουσίαση, «Τρικαλινά» 8, 1988, pp. 304-307.

[65] Vd. il racconto di Antonio, *Encomio di Cipriano*, § 15, ll. 451-464: Gouloulis, Αντωνίου Λαρίσης, cit., p. 71.

[66] *Encomio di Cipriano*, § 16, ll. 496-511: *ibid.*, pp. 72-73.

[67] § 21, ll. 584, 590, 606-607: *ibid.*, p. 75.

[68] Pensiamo innanzitutto al *metochion* della Meteora a Trikala costruito su un terreno donato da Teodula Koteanitzena durante il regno di Simeone, cfr. l'atto del giugno 1373: Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, cit., r. 24, pp. 98-100, e all'edificio di cui era conservata l'iscrizione dedicatoria, in merito D. Papachryssanthou, *À propos d'une inscription de Syméon Uroš*, «Travaux et Mémoires» 2, 1967, pp. 483-488; Avraméa, Feissel, *Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance,* cit., IV, pp. 381-383 (n° 23).

[69] Cfr. *supra*, n. 40.

Il monastero di San Giorgio e di San Nicola di Zablantia vicino a Trikala (odierna località di Palaiomonastero di Palaiopyrgos a 6 km dalla città)[70] era all'epoca una delle fondazioni monastiche più importanti della regione. In precedenza aveva già conosciuto i favori dell'imperatore Andronico III Paleologo (marzo 1336)[71] e di Stefano Dušan (novembre 1348).[72] Nel maggio 1366 Simeone rilasciò un crisobollo[73] per i monaci del monastero e il loro igumeno, lo ieromonaco Giacomo,[74] qui ricordato come padre spirituale dell'imperatore (κατὰ Κύριον πατὴρ τῆς βασιλείας μου). Giacomo, che occupava senza alcun dubbio un posto di un certo rilievo nella nomenclatura ecclesiastica della regione, era ancora in carica nel 1378/9[75] e nel 1381.[76] Simeone, oltre a confermare i diversi diritti e proprietà di Zablantia, accoglieva la richiesta dei monaci di costruire una torre difensiva (πύργος). Il prologo del crisobollo è di un certo interesse non solo per il caso specifico, ma anche da un punto di vista più generale perché lascia trasparire il clima di rinnovamento che si respirava durante quel periodo in Tessaglia. L'imperatore, agli inizi del suo regno

[70] In merito cfr. Koder, Hild, *Hellas und Thessalia*, cit., p. 282; P. Androudis, Παλιόπυργος Τρικάλων. Διερεύνηση ιστορική και αρχιτεκτονική των βυζαντινών και μεταβυζαντινών ερειπίων και η σχέση τους με το μοναστήρι των Ζαβλαντίων, «Τρικαλινά» 11, 1991, pp. 295-332, tratto dalla tesi *L'ensemble monastique de Zablantia (Palaiopyrgos). Contribution à l'étude des monuments byzantins de Thessalie*, Paris I – Panthéon Sorbonne 1990; Οι ναοί του Αγ. Γεωργίου και Αγ. Αχιλλίου στο χωριό Παλαιόπυργος (Ζαβλάντια) Τρικάλων, «Τρικαλινά» 14, 1994, pp. 149-175.
[71] Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, cit., n° 16, pp. 55-58, cfr. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmisches Reiches*, IV, München-Berlin 1960, n° 2826.
[72] *Ibid.*, n° 17, pp. 59-62; Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, cit., n° 21, pp. 164-166.
[73] *Ibid.*, n° 20, pp. 80-84; Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, cit., n° 34, pp. 252-256.
[74] Notizia in *PLP* 7846.
[75] Cfr. la nota nell'Athen. EB 210 (X/XI s.): Ἡ βίβλος αὕτη προσετέθη ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Νικολάου τῶν Τρικάλων παρὰ τοῦ αὐθέντου Ἀλεξίου Ἀγγέλου τοῦ Φιλανθρωπίνου χάρις ψυχικῆς σωτηρίας, ἡγουμενεύοντος τῆς αὐτῆς μονῆς τοῦ ἐν ἱερομονάχοις κυρίου Ἰακώβου ἔτους ,ϛωπζ΄, P. Buberl, *Die Miniaturenhandschriften der Nationalbibliothek in Athen*, Wien 1917 (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 60. Bd., 2. Abh.), p. 5.
[76] Cfr. l'atto sinodale delle Grandi Porte (novembre 1381), D. Z. Sophianos, Τό συνοδικό γράμμα (1381, Νοέμ.) τοῦ μητροπολίτου Λαρίσης Νείλου ὑπέρ τῆς Μονῆς τῆς Θεοτόκου τῶν Μεγάλων Πυλῶν (Πόρτα-Παναγιᾶς), «Τρικαλινά» 10, 1990, pp. 27 (ll. 25-26), 29 (ll. 87-88).

sulla Valacchia, aveva trovato tutti i monasteri e le chiese in rovina a causa delle circostanze del tempo, pronti alla sottomissione e all'amicizia verso l'imperatore (ἡ βασιλεία μου καταλαβὼν περὶ τὴν κληρονομίαν μου τὴν Βλαχίαν, καὶ πάντα μὲν τὰ μοναστήρια καὶ τὰς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας εὑροῦσα ἠρημωμένας ἀπὸ τῆς τοῦ καιροῦ ἐπιθέσεως, εὐπειθούσας δὲ εἰς τὴν ὑποταγὴν καὶ φιλίαν τῆς βασιλείας μου). Tra tutti, il monastero vicino a Trikala di San Nicola si era dato da fare in modo particolare in suo favore (ἐπιμελουμένη καὶ ἐπαγωνιζομένη εἰς πάντα τὰ συντείνοντα τῇ βασιλείᾳ μου).[77]

Questo spirito di rinnovamento anima anche il *prostagma* del maggio 1362[78] che può essere considerato l'atto di fondazione dell'autorità centrale (*protaton*) della *skiti* di Stagoi. Il decreto di Simeone delinea un sistema basato sulla figura del *protos*, per il quale utilizza i modelli consolidati della tradizione athonita. Questo documento non intende soltanto sanare situazioni difficili del recente passato ed essere un segno della nuova stagione, ma vuole più concretamente tenere conto della realtà venutasi a creare negli ultimi decenni con l'impetuosa crescita di eremitaggi e di piccoli monasteri tra le rocce delle Meteore.[79]

Il diretto destinatario dell'atto di Simeone del 1362 e primo *protos* della *skiti* fu lo ieromonaco Nilo,[80] menzionato quale «padre nel Signore della mia persona imperiale». Si trattava di un monaco originario della regione, che aveva avuto incarichi presso il vescovado di Stagoi, e allo stesso tempo rappresentava una realtà anteriore alla creazione degli insediamenti più importanti e vitali (lo Stylos e la Meteora) e all'arrivo di una nuova generazione di monaci di formazione athonita. Il suo mandato di *protos* coincise all'incirca con il regno di Simeone. Nel 1366/67 Nilo fonda il monastero dedicato alla Presentazione di Gesù al Tempio (Hypapante) sulla parete di una roccia situata al limite settentrionale dell'area delle Meteore.[81] Tra gli affreschi della chiesa, eseguiti in quella stessa da-

[77] Va osservato che l'ultima frase riecheggia un passo del crisobollo di dubbia autenticità dello stesso Simeone per Zablantia (agosto 1359): Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, cit., n° 31, p. 218, ll. 1-9, che a sua volta ricordava alcune righe del crisobollo per Zablantia di Andronico III Paleologo (marzo 1336): Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, cit., n° 16, pp. 55-56 (ll. 1-4).
[78] Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, cit., n° 22, pp. 89-96; Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, cit., n° 33, pp. 242-248; analisi del documento in Rigo, *La «Cronaca delle Meteore»*, cit., pp. 94-98.
[79] Sulla quale cfr. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore»*, cit., pp. 59-85.
[80] Su Nilo *ibid.*, pp. 98-101
[81] Su questo monastero *ibid.*, pp. 74-75.

ta,[82] oltre al ritratto del *ktetor* Nilo, genuflesso dinanzi alla Madre di Dio, vanno segnalati quelli di due santi locali, Achillio di Larissa e Ecumenio di Trikka. Da ricordare anche l'iscrizione che li accompagna: «Signore, ricordati della città in cui abitiamo»,[83] parole che sembrano rimandare[84] a Trikala, capitale dell'imperatore Simeone e sede della metropoli, città, come abbiamo visto, celebrata da Antonio nei suoi discorsi.

Molte delle considerazioni fatte per la Tessaglia valgono per l'Epiro, anche se la scarsità delle fonti rappresenta qui un problema quasi insormontabile. In Epiro innanzitutto non si sono conservati fondi archivistici come quelli della Meteora, di Barlaam, di Dousikou, ecc. In secondo luogo non si deve dimenticare che la sezione introduttiva della *Cronaca di Ioannina* è dedicata ad avvenimenti che si svolgono per lo più in Tessaglia. Fatto quest'ultimo non casuale se si ricorda che già i contemporanei biasimavano Simeone Uroš per un suo certo disinteresse nei confronti dell'Epiro.[85]

Si può affermare tranquillamente che le nostre conoscenze sulla chiesa in Epiro durante il periodo della serbocrazia e il regno di Simeone derivino da un unico documento, l'atto del sinodo costantinopolitano della primavera (marzo?) 1365 per la metropoli di Ioannina.[86] Ecco una breve analisi di queste righe. Il patriarca Filoteo Kokkinos traccia una rapida storia della sede metropolitana e ricorda come da semplice vescovado

[82] Per i quali lo studio di riferimento rimane quello di G. Subotić, *Počeci monaškog zivota i crkva manastira Sretenja u Meteorima*, «Zbornik za Likovne Umetnosti» 2, 1966, pp. 125-181; vd. anche T. Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Âge*, I, Paris 1977 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 11), pp. 201-202.

[83] «Μνήσθητι Κύριε τῆς πόλεως ἐν ᾗ κατοικοῦμεν»: Subotić, *Počeci*, cit., p. 168.

[84] Questa preghiera della liturgia: P. N. Trempelas, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athinai 1935 (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15), p. 124, è riprodotta in diverse occasioni negli affreschi del XIII-XIV s., cfr. *e.g.* Ch. Konstantinidi, «Ο Μελισμός». Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες μπροστά στην Αγία Τράπεζα με τα τίμια δωρα ή τον εὐχαριστιακό Χριστό, Athinai 1991 (diss.), p. 566, a volte associata proprio ad Achillio di Larissa, cfr. E. C. Constantinides, *The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly*, I, Athinai 1992 (Publications of the Canadian Archaeological Institute at Athens 2), pp. 188-189.

[85] Cfr. il passo nella *Cronaca di Ioannina*, § 8, l. 1 e sgg.: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 79: Ὁ δὲ βασιλεὺς Συμεὼν μόνης φροντίζων τῆς Βλαχίας […].

[86] Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, cit., I, n° 212, pp. 468-472; cfr. Darrouzès, *Les regestes*, cit., n° 2488.

fosse stata elevata al rango di metropoli al posto di Naupaktos, caduta sotto il dominio degli «Italiani» (Angioini).[87] Da allora, aggiunge, soltanto tre metropoliti sono stati ordinati per Ioannina: due furono in grado di raggiungere la loro sede, mentre il terzo non vi poté nemmeno arrivare a causa dei disordini sopraggiunti nella regione (θατέρου δὲ μηδ' ἀπελθεῖν ἐκεῖσε δεδυνημένου διὰ τὰς ἐπιφυείσας τοῖς ἐκεῖ πράγμασι τηνικαῦτα συγχύσεις καὶ περιστάσεις). Per questa ragione la metropoli è rimasta priva della guida di un pastore. Il patriarca e il sinodo ordinano quindi come metropolita, anche su indicazione degli abitanti del posto (ζητηθέντα καὶ ἀπὸ τῶν ἐκεῖ), lo ieromonaco Sebastiano.

Questo atto costituisce una testimonianza preziosa per il momento in cui è stato emesso e, retrospettivamente, per i decenni precedenti. Nel 1365, come abbiamo visto, Ioannina faceva parte oramai da qualche tempo dei domini di Simeone Uroš. Si procedette allora a una riorganizzazione della metropoli, vacante da diversi anni, e ci si rivolse al patriarcato di Costantinopoli per l'ordinazione dello ieromonaco Sebastiano,[88] senza alcun dubbio originario della regione se non della stessa città di Ioannina. Il documento sinodale parla di tre successivi metropoliti di Ioannina per il periodo 1318-1365, senza purtroppo farne i nomi. Possiamo pensare che il primo, nominato al momento della creazione della metropoli (1318-19),[89] sia l'anonimo in carica nel 1321[90] e nel 1330.[91] Dopo una vacanza di

[87] Qui Filoteo commette un errore, indicando l'anno 1285 e parlando di «ottanta anni da allora». Sulla questione cfr. Sp. Asonites, Παρατερήσεις ἀναφερομένες στὸ πρόβλημα τῆς χρονολόγησης τῆς προαγωγῆς τῆς ἐπισκοπῆς Ἰωαννίνων σὲ μητρόπολη, «Βυζαντιακά»15, 1995, pp. 295-318; v. poi E. K. Chrysos, Ἡ προαγωγὴ τῆς ἐπισκοπῆς Ἰωαννίνων σὲ μητρόπολη, «Δωδώνη» 5, 1976, pp. 337-348; vd. anche C. Asdracha, *Deux actes inédits concernant l'Épire. La métropole de Janina et l'évêché de Bouthrôtou-et-Glykéos*, «Revue des Études Byzantines» 35, 1977, pp. 169-172; per la metropoli di Ioannina vd. ora R. Aubert, *Joannina*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, t. 26 (2000), coll. 1380-1381.

[88] Notizia in *PLP* 25063.

[89] Cfr. l'atto sinodale del patriarcato di Giovanni XIII Glykys, H. Hunger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, I, Wien 1981 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19/1), n° 62, pp. 394-398, e il crisobollo di Andronico II Paleologo (febbraio 1319): F. Miklosich, I. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, V, Vindobonae 1887, pp. 77-84; vd. Dölger, *Regesten*, cit., n° 2411 e 2412; Vranoussis, Χρονικά, cit., pp. 54-58.

[90] Cfr. il crisobollo di Andronico II Paleologo: Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, cit., V, pp. 84-87, vd. Vranoussis, Χρονικά, cit., pp. 58-68.

[91] Cfr. l'atto di Giovanni II Orsini ricordato da I. Romanos, Ἱστορικὰ ἔργα, «Κερκυραϊκὰ Χρονικά» 6, 1959, p. 66.

qualche anno, un secondo metropolita è attestato nel 1337-1338[92] e nel 1340.[93] A questo punto si inserisce la testimonianza di un'epigrafe del monastero di San Nicola Spanos dell'isola di Ioannina.[94] Da questa iscrizione ricaviamo che l'anonimo in carica nel novembre 1340 morì qualche mese dopo e che fu allora nominato, ma non ricevette mai l'ordinazione, il metropolita eletto (*hypopsephios*) Michele Philanthropenos,[95] scomparso a sua volta nel 1341/2. Un terzo metropolita, a detta di Filoteo Kokkinos, non riuscì mai a raggiungere la sua sede (da Costantinopoli?) a causa dei «disordini» sopraggiunti nella regione. Con ogni probabilità, queste parole vogliono indicare il primo periodo della serbocrazia in Epiro. Dopo una vacanza durata quasi due decenni, soltanto nel 1365 la sede di Ioannina aveva un titolare nella persona di Sebastiano.

Dall'atto di Filoteo emergono due diversi elementi. In primo luogo, il regno di Simeone segna finalmente una normalizzazione nella vita ecclesiastica in Epiro, con la nomina di un metropolita da parte di Costantinopoli. In questo la situazione appare del tutto analoga a quella della Tessaglia. Si deve però anche osservare che, a detta del documento, un metropolita non aveva potuto insediarsi in precedenza a Ioannina per i «disordini» che avevano afflitto la zona, cioè a causa della conquista serba. È interessante osservare a questo proposito che nel primo periodo della serbocrazia (1348-1355) l'Epiro era stato governato da Simeone. Su questi anni non abbiamo alcuna notizia, ma è facile ritenere che egli allora avesse seguito, anche in materia ecclesiastica, le indicazioni del potente fratellastro Stefano. La politica conciliatoria nei confronti del patriar-

[92] Cfr. l'atto del registro patriarcale: H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, II, Wien 1995 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19/2), n° 110, pp. 94-104; in merito a questo documento (e al successivo) vd. O. Kresten, *Marginalien zur Geschichte von Ioannina unter Kaiser Andronikos III. Palaiologos*, «Ἠπειρωτικὰ Χρονικά» 25, 1983, pp. 113-131.

[93] Cfr. la lettera del patriarca Giovanni XIV Caleca: *ibid.*, n° 133, pp. 256-258.

[94] A. Xyngopoulos, Μεσαιωνικὰ μνημεῖα Ἰωαννίνων, «Ἠπειρωτικὰ Χρονικά» 1, 1926, p. 134; M. Acheimastou-Potamianou, Ἡ μονὴ τῶν Φιλανθρωπηνῶν καὶ ἡ πρώτη φάση τῆς μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς, Athinai 1983, p. 23 e tav. 18γ; per San Nicola Spanos cfr. Kamaroulias, Τὰ μοναστήρια τῆς Ἠπείρου, cit., I, pp. 282-290 (bibl.).

[95] Sul quale cfr. *PLP* 29773; K. N. Konstantinidis, Προσωπογραφικὰ τῆς οἰκογενείας Φιλανθρωπηνῶν: ὁ στρατηγὸς Ἀλέξιος καὶ ὁ ἱερέας Μιχαὴλ οἱ Φιλαθρωπηνοί (13ος-14ος αἰ.), in Μοναστήρια νήσου Ἰωαννίνων. Πρακτικὰ συμποσίου 700 χρόνια 1292-1992, 29-31 μαΐου 1992, a c. di M. Garidis e A. Paliouras, Ioannina 1999, pp. 523-526.

cato costantinopolitano fu pertanto intrapresa (sotto l'influsso di Antonio di Larissa?) soltanto con la morte di Dušan e soprattutto con l'insediamento definitivo di Simeone in Tessaglia dopo la sfortunata avventura di Niceforo II Orsini.

* * *

La scomparsa di Simeone verso la fine degli anni '60[96] segna di fatto l'inizio di una nuova stagione, preludio in Tessaglia dell'imminente conquista turca, con nuovi protagonisti, diverse dinamiche e altre prospettive. Il figlio maggiore di Simeone, Giovanni,[97] regna per un brevissimo periodo prima di abdicare e di diventare monaco alla Meteora. Gli unici suoi atti conservati (novembre 1372)[98] mostrano come da imperatore egli intendesse continuare la politica paterna in favore della *skiti* di Stagoi, nella persona del *protos* Nilo. Tutto però cambia, e in maniera definitiva, con il suo stabilirsi alla Meteora. Da quel momento inizia la rapida ascesa della fondazione di Atanasio (del quale Giovanni-Ioasaph fu successore) a discapito del centro monastico nel suo insieme e del *protaton.* Anche dopo l'entrata in monastero Ioasaph continuò ad avere un ruolo importante nella vita politica della regione e quarant'anni dopo era ancora per tutti «messer Ioasaph l'imperatore». Abbiamo visto invece che la figlia di Si-

[96] La data esatta della morte di Simeone è sconosciuta. Alcuni studiosi hanno indicato il 1371, senza però fornire alcuna fonte (così Ch. Hopf, *Chroniques gréco-roumaines inédites ou peu connues, publiées avec notes et tables généalogiques*, Berlin 1873, p. 530), o confondendo il Nostro con Stefano V Uroš (*e.g. PLP* 21185, come si evince dal giorno «4 dicembre 1371»). Constantin Jireček l'ha collocata verso il 1371 («Archiv für Slavische Philologie» 33, 1912, p. 588), mentre in precedenza aveva scritto (non sappiamo in base a quale fonte): «Kaiser Symeon in Trikala wird nach 1369 nicht mehr erwähnt», *Geschichte der Serben*, cit., I, p. 442. M. Lascaris, *Byzantinoserbica saeculi XIV. Deux chartes de Jean Uroš, dernier Némanide (Novembre 1372, indiction XI)*, «Byzantion» 25-27, 1955-1957, p. 299, ha fissato quale sicuro *terminus ante quem* il novembre 1372, quando in Tessaglia regna il figlio Giovanni. A suo avviso, Simeone «a dû mourir peu avant» quella data. In verità Simeone non compare nelle fonti dopo il 1367, quando è ricordato per l'ultima volta dalla *Cronaca di Ioannina*, § 9: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., pp. 79-80. A quello stesso anno (6875 = 1366/67) risale anche l'iscrizione dedicatoria della Hypapante che menziona Simeone come imperatore: N. A. Bees, Σύνταγμα ἐπιγραφικῶν μνημείων Μετεώρων καὶ τῆς πέριξ χώρας, μετὰ σχετικῶν ἀρχαιολογημάτων, «Βυζαντίς» 1, 1909, p. 569 (n° 16). La morte di Simeone deve perciò essere collocata dopo il 1367.

[97] Su di lui cfr. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore»*, cit., p. 222 *s.v.*

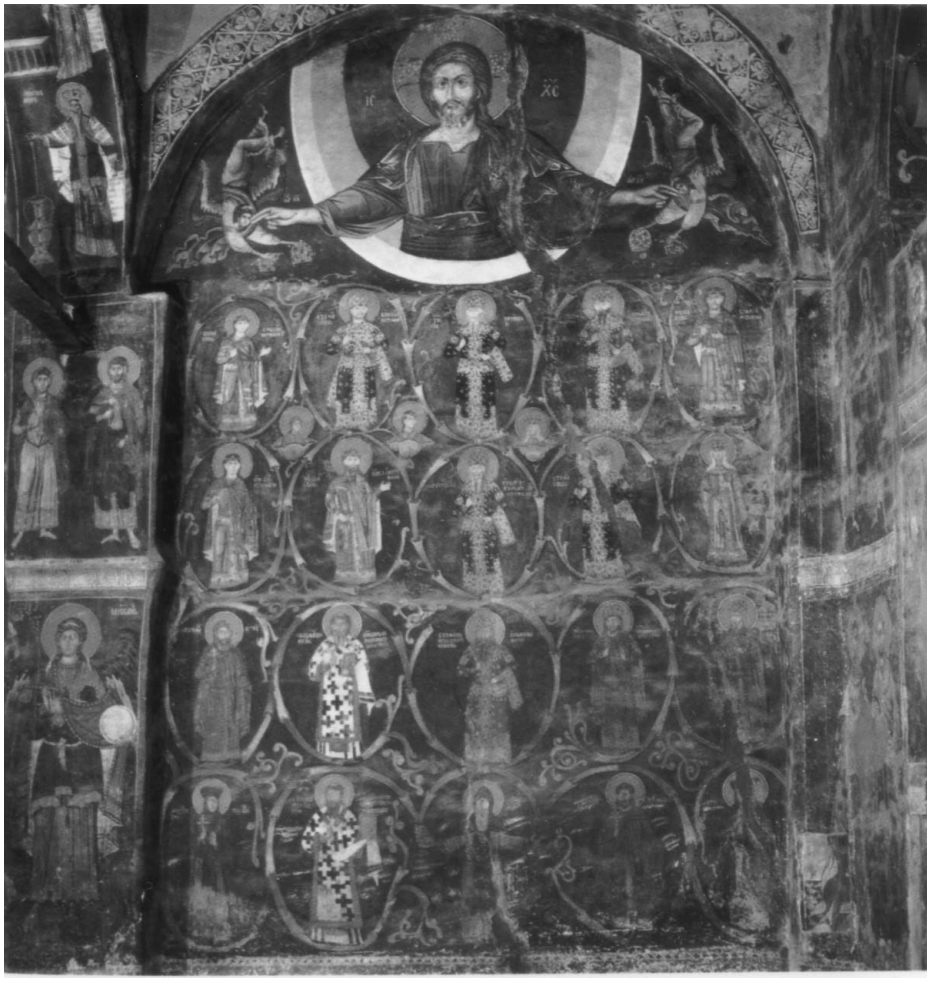
[98] Solovjev, Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, cit., n° 29-30: pp. 210-214.

meone, Maria,[99] aveva sposato Tommaso Preljubović[100] con il quale si era stabilita a Ioannina nel 1367. Tommaso appare, secondo il racconto molto tendenzioso della *Cronaca di Ioannina*, in conflitto permanente con la chiesa locale e con i suoi metropoliti, Sebastiano prima e Matteo[101] poi: si impadronisce delle proprietà ecclesiastiche per favorire i suoi accoliti e i Serbi, tenta di insediare una sua creatura sulla cattedra metropolitana, Senachireim,[102] e, addirittura, giunge a «violare le leggi fissate dai Padri e si volge interamente all'apostasia».[103] Ma c'è il Tommaso della cronaca, dipinto nel suo palazzo sovrastante il lago con i tratti del despota orientale, sorta di Ali pascià *ante litteram*, e c'è il Tommaso della storia che, assieme alla moglie Maria, si contraddistingue per le generose donazioni ai monasteri athoniti (Lavra, Vatopedi, Chilandar) e alla vicina Meteora.[104] Resta infine da ricordare il figlio minore di Simeone, Stefano, signore di Domokos e Farsalo tra il finire degli anni '80 e gli inizi degli anni '90 del XIV secolo.[105] Le notizie su Stefano si riducono a ben poca cosa, ma le vicende dei suoi discendenti, veri o presunti che siano, ci conducono sull'altra sponda dell'Adriatico, in Italia. Ma di questo un'altra volta.

Antonio Rigo

[99] Notizia in *PLP* 21393.
[100] Notizia *ibid.* 23720.
[101] Notizia *ibid.* 17364.
[102] Notizia *ibid.* 25141.
[103] *Cronaca di Ioannina*, § 16, ll. 37-39: Vranoussis, Τὸ Χρονικόν, cit., p. 86.
[104] In merito cfr. Rigo, *La «Cronaca delle Meteore»*, cit., pp. 159-162 (bibl.).
[105] Notizia in *PLP* 26766.

Tav. 1. Dečani, affresco (1342 ca.) raffigurante la regina Elena, con il giovane re Uroš (alla sua destra) e Simeone (alla sua sinistra).



Tav. 2. Dečani, affresco dell'albero genealogico dei Nemanja (tra il 1346 e il 1347).

Recensioni

Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. I, a cura di Maria Serena Funghi, Firenze, Olschki 2003 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Studi 218), pp. XVI + 302. [ISBN 8822252152]

In questi anni si va sviluppando un interesse per la cosiddetta letteratura "di consumo" – come testimonia, p. es., il volume curato da Oronzo Pecere e Antonio Stramaglia, *La letteratura di consumo nel mondo greco-romano*, Cassino 1996 –, nonché per la produzione e fruizione di testi per l'ambito scolastico, non più soltanto con lo scopo di pubblicare testi inediti e con la speranza "filologica" di scoprire nuove vie di tradizione di testi noti in grado di fornirci qualche novità critico-testuale, ma anche con l'intento di comprenderne meglio i canali di trasmissione e gli ambienti culturali che hanno stimolato la nascita e la diffusione di questo tipo di testi. La *gnome* rappresenta un modo di trasmissione del sapere che, sia nella forma spicciola di una educazione impartita oralmente o sopravvissuta in documenti scritti di ambito scolastico o di letteratura "bassa", sia incastonata nel complesso tessuto di forme di letteratura "alta", accompagna lo sviluppo della cultura greca (e non solo) fin da epoca arcaica e classica (basti pensare a quanto dei poeti dei secoli fra il VII e il V è confluito nella silloge teognidea o al ruolo centrale che la *gnome* gioca nella composizione della poesia pindarica) per giungere, ancora vitale, fino ai nostri giorni, come si può facilmente documentare attraverso il fortunato *Dizionario delle sentenze greche e latine* curato da Renzo Tosi (Milano 2003[15] [1991]). Della mentalità antologica di stampo moralistico che porterà alla formazione di gnomologie ordinate per temi abbiamo del resto una testimonianza precoce nell'*Ad Nicoclem* di Isocrate (44: ἔτι δ' εἴ τις ἐκλέξειε τῶν προεχόντων ποιητῶν τὰς καλουμένας γνώμας, ἐφ' αἷς ἐκεῖνοι μάλιστα ἐσπούδασαν, ὁμοίως ἂν καὶ πρὸς ταύτας διατεθεῖεν· ἥδιον γὰρ ἂν κωμῳδίας τῆς φαυλοτάτης ἢ τῶν οὕτω τεχνικῶς πεποιημένων ἀκούσαιεν), che ci illumina sul processo attraverso il quale si giunge all'estrazione e al riutilizzo di *gnomai* dal testo dei poeti. Il volume di cui ci accingiamo a render conto offre, in questo ambito, un contributo importante, ricco di novità e di stimoli a percorrere vie di ricerca ἀτρίπτους, dove spesso i carri pesanti della filologia μὴ πατέουσιν.

Nel libro si pubblicano gli atti dell'incontro seminariale su *Aspetti e forme di tradizione letteraria sentenziosa nel mondo antico*, tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa (9-11 maggio 2002) nell'ambito dei lavori di ricerca nati e sviluppatisi a margine dell'ormai pluriennale progetto per la pubblicazione del *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (= *CPF*; il piano dell'opera e delle pubblicazioni collaterali si può vedere all'indirizzo http://www.colombaria.it/papiri.htm). La terza sezione della seconda parte, in preparazione, comprenderà i papiri contenenti *gnomai*, sia

nel loro aspetto di sentenze morali che trovano impiego nella prassi scolastica, sia nella forma di raccolte, di estensione variabile, che permettono di individuare una particolare tipologia di letteratura "di consumo".

Il volume, curato da M. S. Funghi, si compone di due parti distinte, precedute da un'avvertenza della stessa studiosa (pp. V-IX), nonché da una presentazione di A. Carlini (pp. XI-XVI), e seguite da un indice (pp. 301-302). La prima parte (*Le 'Sentenze di Menandro'*, pp. 1-137) è strutturata monograficamente e comprende studi sulle *Menandri Sententiae*, mentre la seconda (*Aspetti di letteratura gnomica*, pp. 139-299) si occupa, più in generale, di aspetti di letteratura gnomica dall'età classica (con Euripide) a quella ellenistica, romana, tardoantica e bizantina, non senza sconfinare nell'età moderna con la cronaca della città macedone di Serres redatta da Sinadinos nel secolo XVII. Un volume assai ricco, dunque, nel quale si sente la mancanza di indici analitici, che avrebbero potuto facilitarne la consultazione: di particolare utilità sarebbe stato un indice delle testimonianze scritte.

Pochissimi, e del tutto irrilevanti, i refusi in cui mi sono imbattuto: p. 33, riga 9 («:» *lege* «;»), p. 39, riga 26 («assi» *lege* «assai»), p. 97, righe 9-10 («alterativi» *lege* «alternativi»), p. 113, riga 25 (ῥάθυμος *lege* ῥᾴθυμος), p. 114 n. 7 («tradizione» *lege* «traduzione»), p. 284, riga 3 («quella» *lege* «quello»). A p. 77, riga 14, si rileva una piccola svista nella stesura del testo: «e dal» *lege* «, il secondo dal». A p. 190 n. 4, riga 5, è probabilmente caduto un «induce,» dopo «culturale e». A p. 210, riga 23, mi pare che «non» dopo «bizantina» sia di troppo. A p. 221, riga 11, è stato omesso il quarto passo in cui Plutarco cita Solone (15 W. = 6 G.-P., 9-12): *De inim. util.* 11, 92e.

Data la grande ricchezza dell'opera e l'alto numero di contributi in essa contenuti non è possibile nei limiti di una recensione dare conto di tutti nei dettagli; mi soffermerò quindi soltanto su alcuni, a proposito dei quali mi è parso ci fosse margine per una discussione critica, senza nulla togliere all'importanza e agli elementi di novità degli altri saggi.

Elenco di seguito i titoli di tutti i contributi, per dare al lettore la possibilità di farsi un'idea sulla ricchezza del volume: M. S. Funghi, *Tipologie delle raccolte papiracee dei Monostici: vecchie e nuove testimonianze*; M. C. Martinelli, *Estrazione e rielaborazione dei monostici: problemi di testo e di metrica*; M. J. Luzzatto, *Sentenze di Menandro e «Vita Aesopi»*; S. Azzarà, *Fonti e rielaborazione poetica nei «Carmina Moralia» di Gregorio di Nazianzo*; S. Pernigotti, *La redazione copta dei Monostici e il suo ambiente culturale*; P. Bettiolo, *Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai 'Detti' siriaci di Menandro*; M. Morani, *La versione slava delle «Gnomai» di Menandro*; C. Pernigotti, *La tradizione manoscritta delle «Menandri Sententiae»: linee generali*; G. W. Most, *Euripide ὁ γνωμολογικώτατος*; G. Bastianini, *Testi gnomici di ambito scolastico*; P. Carrara, *La gnomologia ellenistica. Le «Gnomai» di Carete e dello pseudo Epicarmo*; C. Pernigotti, *Osservazioni sul rapporto fra tradizione gnomologica e «Menandri Sententiae»*; F. Maltomini, *Theognidea*; C. M. Lucarini, *Publilio Siro e la tradizione gnomologica*; R. M. Piccione, *Le raccolte di Stobeo e Orione. Fonti, modelli, architetture*; E. Giannarelli, *Acrostici alfabetici cristiani greci*; P. Odorico, *Un esempio di lunga durata della trasmissione del sapere: Cecaumeno, Sinadinos, l'antichità, l'età moderna*.

Quanto ai *Monostici* 'menandrei', il contributo del volume è rilevante per l'acquisizione di nuove testimonianze antiche – p. es. alcuni ostraca della collezione Flinders Petrie –, che, come si vede dallo studio di M. S. Funghi, permettono di conoscere meglio gli aspetti bibliologici e paleografici delle raccolte di *Monostici* e, di conse-

guenza, di valutarne il contesto culturale, nonché il contributo testuale, anche alla luce del contributo della metrica, non più considerata, come ai tempi di Koch, un criterio troppo soggettivo (persuasiva la dimostrazione di M. C. Martinelli). Importante anche lo scandaglio di canali di tramissione paralleli, come le sei sentenze in trimetri presenti nella "recensione W" all'inizio della sezione dedicata agli *Insegnamenti di Esopo* nella *Vita Aesopi*, studiate da M. J. Luzzatto, che, in modo a mio parere convincente, capovolge la *communis opinio*, secondo la quale quei sei monostici altro non sarebbero se non un'interpolazione bizantina: in realtà forma e contenuti della prima parte degli *Insegnamenti* di Esopo/Ahiqar riflettono orizzonti filosofici vicini a quelli dello scolarca stoico Cleante, incompatibili con l'ipotesi di una rielaborazione tarda o bizantina. Di indubbio interesse per la tradizione indiretta dei *Monostici* è l'analisi che S. Azzarà ci offre delle modalità con cui Gregorio di Nazianzo ha attinto alla tradizione gnomologica: non si deve, tuttavia, dimenticare che la questione appare rilevante anche per la tradizione diretta, se si tiene conto del fatto che la redazione della cosiddetta Classis S (o Classis υ) dei manoscritti dei *Monostici* è stata attribuita proprio a Gregorio, benché nei confronti di questa attribuzione restino molti dubbi, ed è probabile che si tratti di una *recensio* più antica del Nazianzeno, poi recepita in ambito cristiano (da Gregorio? cfr. C. Pernigotti, *Per una nuova edizione dei Monostici di Menandro*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di studi. I*, Firenze 1997, pp. 71-84, in part. 78-80). Significativo il fatto che l'unica sentenza dedicata al dibattito θεωρία/πρᾶξις (tema al quale sono rivolti i versi iniziali del carme I 2, 33), che la studiosa è riuscita a rintracciare nella tradizione gnomica, si trovi in un manoscritto miscellaneo del sec. X proveniente dall'Italia Meridionale, il Patm. 263, che appartiene proprio alla Classis S delle *Menandri Sententiae* (cfr. Pernigotti, *ivi*, p. 79 n. 19). Canali di trasmissione paralleli alla tradizione diretta greca possono considerarsi anche le versioni in lingue orientali, e il nostro volume non manca di offrircene un pur parziale quadro, sia per quanto riguarda gli ambienti culturali (è il caso dei contributi di S. Pernigotti, sulla versione copta, e di P. Bettiolo sul "Menandro" siriaco), sia per ciò che concerne il contributo testuale (è il caso del lavoro di M. Morani sulla versione slava). Assai interessante è l'ipotesi di S. Pernigotti relativa a un possibile contatto diretto dell'abate Shenute con i testi originali (in particolare con gli *Uccelli* di Aristofane), senza una necessaria mediazione di antologie scolastiche, come invece sostiene T. Orlandi. Purtroppo la suggestione manca di un'adeguata argomentazione, p. es. sulla base della circolazione delle *Commedie* di Aristofane deducibile dai reperti papiracei provenienti dalla *chora* egiziana: in effetti la circolazione delle *Commedie* di Artistofane è ben documentata in Egitto per i secoli IV-VI d.C. e gli *Uccelli* ci sono attestati, p. es., in PBerol 13231 (+ 21201 + 21202), un codice papiraceo del sec. V/VI proveniente da Hermupolis Magna (= MP³ 139), e in un frammento di codice membranaceo proveniente da Arsinoe un tempo conservato al Louvre di Parigi, oggi perduto, di solito assegnato al sec. VI d.C. (MP³ 140).

Spiace che non sia stato pubblicato in questa sede il contributo di C. D'Ancona sulla versione araba, sulla quale vd. M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, Wiesbaden 1961, e R. Führer, *Zur arabischen Übersetzung der Menandersentenzen*, Stuttgart 1993. Più in generale sulla tradizione gnomologica greco-araba si può vedere D. Gutas, *Greek wisdom literature in Arabic translation. A*

study of the Graeco-Arabic Gnomologia, New Haven, Ct. 1975. Per altre aree culturali non toccate dai saggi contenuti nel nostro volume cfr., p. es., per la tradizione gnomologica armena, A. Tessier, *La tradizione armena di Menandro: considerazioni su un problema bibliografico*, in G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente (I), Atti del III, IV e V Seminario sul tema Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente (Brescia, 21 novembre 1984; Roma 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986)*, Roma 1990, pp. 47-51; per la tradizione ebraica medievale, G. Busi, *La gnomologia greca nella tradizione ebraica medievale*, in G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue orientali del Vicino e Medio Oriente (II), Atti del VI, VII e VIII Seminario sul tema Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente (Milano, 5-6 ottobre 1987; Napoli, 5-6 dicembre 1988; Bologna, 13-14 ottobre 1989)*, Roma 2001, pp. 3-8; per la seconda raccolta lolachviliana dei detti dei filosofi in traduzione georgiana, che riflette – pare – un originale greco costantinopolitano del sec. XI, e dalla quale emergono contatti con molte delle varie raccolte gnomologiche greche, oltre che con alcuni *Monostici* di Menandro, M. van Esbroeck, *Les sentences des philosophes grecs en géorgien*, ivi, pp. 233-250.

Fondamentale l'apporto dello studio di C. Pernigotti alla conoscenza delle linee principali della tradizione diretta dei *Monostici*, con importanti conseguenze ecdotiche di cui non si potrà non tener conto in una futura edizione critica delle *Menandri Sententiae*, che sostituisca quella teubneriana di Jäkel (cosa che la recente edizione di V. J. Liapis, Athens 2002, pur utile per l'introduzione e il commento, non fa), il cui criterio, per così dire, "dell'accumulo" di materiale, appare oggi inaccettabile: bisogna, invece, da un lato isolare ciò che è isolabile all'interno dei rivoli di trasmissione, dall'altro studiare le caratteristiche delle *recensiones* di cui è possibile individuare il curatore (nella fattispecie Gregorio Nazianzeno [?], Massimo Planude, Giorgio Ermonimo) allo scopo di ricavare dei criteri di valutazione sulle modalità di formazione e trasmissione degli altri rami tradizionali. Non bisogna dimenticare che per alcuni di questi "editori" possiamo effettuare un proficuo confronto con altre loro iniziative editoriali ben note (basti pensare, p. es., all'*Anthologia Planudea* e al *Corpus Planudeum* dei *Moralia* plutarchei, oppure alla proficua attività di Giorgio Ermonimo come copista). Molto interessante mi pare la proposta di Pernigotti di interpretare in chiave di "trasmissione antica" anche le traduzioni slava e araba, che, in effetti, pur essendo in realtà la prima databile anche al sec. IX, la seconda più tardi, mostrano alcune caratteristiche storico-tradizionali paragonabili a quelle dei testimoni antichi, in ottemperanza, per così dire, al criterio pasqualiano delle "aree laterali": «assenza di legame con una classe […] ricchezza di patrimonio originale (spesso portato a confronto con buoni risultati con versi noti per altre vie gnomologiche)» (p. 124).

Nell'ambito della seconda parte del volume (*Aspetti di letteratura gnomica*), si segnala il contributo di G. W. Most per la novità dell'approccio metodologico nell'analisi del rapporto fra *gnome* e poesia in Euripide, già dagli antichi (da Aristofane in poi) considerato poeta sentenzioso e "filosofico": la scoperta della funzione retorica delle *gnomai*, non generica, ma legata al contesto e alla volontà di persuasione dei personaggi, dovrà indurre molti filologi a riconsiderare con maggior cautela certe espunzioni, col probabile risultato che le forbici andranno spesso riposte nell'astuccio. G. Bastianini propone interessanti riflessioni sullo sviluppo diacronico dell'uti-

lizzo di testi gnomici in ambito scolastico, ripresentando i dati ricavabili dagli studi di R. Cribiore, la quale, però, non li ha considerati in una prospettiva cronologica. P. Carrara ci offre un utile quadro dell'importanza che le testimonianze papiracee hanno avuto nell'inquadrare nell'ambito della tradizione gnomica opere come quella di Carete o come le sentenze di "Epicarmo", per le quali le categorie di "autore" e "opera" assumono lineamenti assai labili e fluidi, soggetti a trasformazioni e innovazioni nel corso della trasmissione. In particolare, riguardo alla testimonianza "epicarmea" di PHibeh 1 e PHibeh 2, la facile e suggestiva conclusione che i due papiri ci conservino resti di due esemplari della medesima opera non sembra in accordo, come Carrara fa giustamente notare, con il fatto che lingua e metro dei due testi non sono pienamente compatibili, ma ci si può comunque chiedere se in un'opera come questa, strettamente imparentata, come quella di Carete (e non è mancato chi ha ipotizzato, pur con scarso fondamento, che questi tetrametri fossero attribuibili proprio a Carete: J. U. Powell in J. U. Powell, E. A. Barber, *New Chapters in the History of Greek Literature*, Oxford 1921, p. 20), con la produzione antologica, soggetta quindi a stratificazioni e rimaneggiamenti, e forse non priva di materiale originale epicarmeo, incongruenze siffatte siano davvero assolutamente intollerabili. In un secondo importante contributo C. Pernigotti invita il lettore a riflettere sulla molteplicità di forma, contenuto, ordinamento che caratterizza le raccolte gnomologiche antiche e che risponde a diverse esigenze e a diversi atteggiamenti nei confronti delle fonti e del loro utilizzo. Messe definitivamente da parte la teoria elteriana di un *Thesaurus* crisippeo di citazioni dagli autori antichi, punto di partenza di tutta la tradizione gnomologica successiva, nonché quella wilamowitziana di un *Ur-Florilegium*, lo studioso sottolinea la necessità di utilizzare come unico criterio valido a ricostruire le vicende di ogni sentenza «quello testuale, combinato comunque alla individuazione dei tratti distintivi di ogni tradizione, laddove la cosa sia possibile» (p. 198), e giunge a individuare essenzialmente due filoni tradizionali: «uno, che ha avuto un'enorme fortuna» (dal sec. III a.C. allo Stobeo) «ma non ha dato vita ad una tradizione unitaria, seleziona i brani per il loro contenuto, in linea di massima privilegia l'espressione breve e icastica, è interessato a fornire dati sull'autore, sul luogo di origine del brano e a disporre gli estratti per temi generali. L'altro, che con le *Menandri Sententiae* si è stabilizzato in una vera e propria tradizione testuale, prevede solo versi monostici disposti per acrostico alfabetico – senza vincoli tematici – e attribuisce tutto a Menandro» (p. 201). Convince il saggio di F. Maltomini, che intende dimostrare, grazie alla testimonianza dei papiri e della tradizione indiretta, che la silloge teognidea esisteva già in età tardoantica e non si è formata in età bizantina, come sosteneva a suo tempo A. Peretti: gli elementi di prova prodotti dalla studiosa – benché non tutti di egual peso, come nel caso delicato di PBerol 21220 –, confermano quanto suggerito da F. Ferrari in Teognide, *Elegie*, a cura di F. F., Milano 1989, p. 9 n. 9: «riconoscere l'importanza dell'influsso esercitato dalle compilazioni didattiche organizzate per *capita* morali non dovrebbe tuttavia significare una datazione in età bizantina della redazione finale della silloge». In una prospettiva carica di conseguenze e che dovrà essere ulteriormente approfondita, R. M. Piccione sostiene che la raccolta dello Stobeo è qualcosa di più di un semplice gnomologio – a differenza di quel che emerge dal poco che resta dell'*Anthologomicon* di Orione – e manifesta «una struttura didattico-esegetica e un'unità programmatica che si innestano sulla

tradizione gnomologico-dossografica antecedente con un disegno culturale nuovo, organizzando un inventario generale del mondo scandito in metafisica, fisica, logica, etica ed etica pratica (politica)» (pp. 244-245), un disegno culturale caratterizzato da un forte influsso del Neoplatonismo. Mi convince meno lo studio di C. M. Lucarini, pur utile per la raccolta del materiale: Lucarini ritiene che non si possa confermare l'ipotesi di Kalbfleisch secondo la quale modello del raccoglitore delle sentenze publiliane furono proprio le *Menandri Sententiae*, e questo è senz'altro vero nei limiti dell'approccio metodologico scelto dall'A., che si limita ad accostamenti fra *loci similes*, non sufficienti a stabilire precise parentele, ma credo che non si possano escludere interessanti risultati, a patto di percorrere una via di ricerca a mio parere più produttiva, quella cioè di un confronto tra i meccanismi e i canali di trasmissione dello gnomologio publiliano e quelli dei *Monostici* "menandrei". Non sono, infatti, sicuro che lo stemma proposto da F. Giancotti, *Ricerche sulla tradizione manoscritta delle Sentenze di Publilio Siro*, Messina-Firenze 1963, p. 151, sia da accogliere senza riserve: la soluzione di ritenere la *collectio Frisingensis* come semplice fusione della *collectio Senecae* e di quella *Palatina*, a loro volta entrambe derivate da una perduta raccolta originaria, dalla quale deriverebbe, più direttamente, la *collectio Veronensis*, ben si inserisce in quei tentativi, che sembrano oggi superati nell'ambito delle ricerche sulla letteratura gnomologica, di ricondurre a un'unica *Ursammlung* rivoli di tradizione in realtà molteplici e tutt'altro che impermeabili. Si tratta di un atteggiamento non dissimile dai presupposti ecdotici che stanno alla base dell'edizione di Jäkel delle *Menandri Sententiae*. Alcuni dei caratteri peculiari di queste ultime, quali l'organizzazione in monostici e l'ordinamento alfabetico non tematico *per capita*, sono condivisi anche dalle sentenze publiliane, e, come Lucarini fa giustamente notare, «se è vero che, come hanno affermato il Woelfflin e il Giancotti […], non ci sono argomenti per affermare che nella nostra raccolta siano presenti versi di altri poeti, il sospetto a tal proposito rimane» (p. 225), facendo emergere così un'ulteriore analogia tra le due sillogi nel processo di formazione e di trasmissione. E. Giannarelli concentra la propria attenzione su un tipo particolare di sequenze gnomiche, gli acrostici alfabetici tematici cristiani. Oltre a considerare alcuni poemetti esametrici contenuti nel cosiddetto *Codex Visionum*, nonché l'acrostico alfabetico di PBodmer XLVII, la studiosa offre una dettagliata analisi del carme I 2, 30 attribuito a Gregorio di Nazianzo, giungendo a sostenerne la paternità gregoriana – da alcuni messa in dubbio –, basandosi sulla coerenza tematica del componimento (una sorta di *via salutis* per giovani monaci), sulle molte consonanze col pensiero del Cappadoce, sull'accuratezza stilistica e strutturale dell'acrostico e, infine, sul fatto che Giovanni Damasceno, nei suoi *Sacra Parallela*, al termine della sezione di testi basiliani aggiunge di seguito due trimetri, il secondo coincidente con il carme I 2, 6, v. 26, di sicura paternità gregoriana, il primo identico al v. 22 del nostro acrostico, considerato quindi dal Damasceno – secondo l'A. – autentico al pari di I 2, 6. A questi argomenti *pro* si potrebbe aggiungere la circostanza che nel carme I 2, 30 non interviene nessuna vera sovrapposizione con la tradizione dei *Monostici* "menandrei" (si tratta di uno degli elementi di prova utilizzati da S. Azzarà, nel contributo in questo volume [pp. 68-69], per dimostrare il carattere spurio del carme I 2, 32, in cui si riscontra la quasi perfetta sovrapposizione con la tradizione dei *Monostici* in ben sei casi), ma qualche dubbio resta: a parte la debolezza della testimonianza del

Damasceno, che in quella sezione accosta brani vetero e neotestamentari, passi di Basilio e di Gregorio Nazianzeno senza alcuna indicazione, bisognerebbe spiegare la presenza di versi noti, in forma pressoché identica, in altri filoni tradizionali. Oltre ai vv. 21 (= v. 22 dal codice H, Vat. gr. 915 = *App.* 2 J.) e 10 (= Greg. Naz. *Carm.* I 2, 6, v. 35), notati dall'A., si possono aggiungere i vv. 2 (= *App.* 10 J., da un codice siglato Jos, di cui Jäkel, a p. XXXIV della sua edizione, dice di aver trovato un «exemplar» senza alcuna descrizione fra le schede di Wilhelm Meyer) e 15 (= *App.* 11 J., dai codici Jos e Ven, Marc. gr. App. cl. XI, 24). Non credo però che si potrà dare una risposta soddisfacente finché non avremo un'edizione critica del carme I 2, 30, che spieghi i meccanismi della sua trasmissione e diffusione, oltre alla sua presenza, con qualche variante e preceduto da cinque versi a loro volta in acrostico alfabetico (da ϒ a Ω) nel codice Laur. 57, 60 (= *App.* 12 J.). Chiude il volume lo studio di P. Odorico, che, non senza una punta di polemica contro l'approccio dei filologi classici (cfr. anche P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien 1986, p. XII), alla ricerca di frammenti di antichità nei florilegi e negli gnomologi bizantini, si propone di indagare le caratteristiche storico-culturali della produzione sentenziosa, propria della «cultura della συλλογή». La polemica aveva – e forse in parte ha ancora – ragion d'essere, ma credo non debba essere enfatizzata: ritengo infatti che i filologi classici non debbano smettere di utilizzare il contributo della letteratura sentenziosa tardoantica e bizantina alla ricostruzione dei testi antichi e della loro storia; piuttosto dovranno farlo con una piena coscienza dei meccanismi culturali (esigenze dei destinatari; tipologie di utilizzo; caratteristiche strutturali) che regolano la genesi e la diffusione della letteratura "di raccolta". Scopo di Odorico, attraverso l'illustrazione di due opere distanti nel tempo ma vicine per tipologia e formazione culturale fondata sulla tradizione gnomologica (lo *Strategikon* di Cecaumeno, del sec. XI, e la cronaca della città macedone di Serres di Sinadino, del sec. XVII), è quello, legittimo, di valorizzare il ruolo della silloge come produttrice di cultura: si tratta di un fenomeno che andrebbe studiato diacronicamente, tenendo conto anche degli sviluppi in età umanistica e rinascimentale. Come esempio di quest'ultima si potrebbero citare gli *Adagia* di Erasmo o gli zibaldoni vettoriani (p. es. il Mon. gr. 174), serbatoio di *loci notabiles* che hanno dato vita a quelli che si possono considerare tutt'ora fra i più importanti commenti a testi antichi. Quanto alla prima si possono menzionare le due famose sillogi autografe ficiniane *De amore* (Ricc. 92) e *De anima* (Ambr. F 19 sup.), probabilmente approntate dal Ficino in funzione della composizione rispettivamente del *Commentarium in Convivium* e della *Theologia Platonica de animorum immortalitate*. La continuità fra epoca bizantina ed età umanistica è del resto evidente, p. es., in due opere come il *Rosetum* di Macario Crisocefalo e il *Violarium* di Aristobulo/Arsenio Apostolio.

Alcune osservazioni puntuali.

p. XII (Carlini). L'edizione del gruppo di ostraca Petrie scoperto da M. S. Funghi è ora comparsa: M. S. Funghi, M. C. Martinelli, *Ostraca letterari inediti della collezione PPetrie*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 145, 2003, pp. 141-182.

p. 6 e n. 13 (Funghi). Jäkel ripropone il testo di PLitLond 253 come pap. XI (p. 15), ma stampa soltanto i due versi scritti dal maestro, precludendo al lettore la possibilità di cogliere immediatamente il carattere scolastico del reperto. La confusione di Jäkel, che attribuisce la lezione ἐκδέχου a Milne, mentre si legge nel testo già in Meineke,

come ha notato A. Grilli, *Sulle Sententiae Menandri*, «Paideia» 24, 1969, pp. 185-194, in part. p. 186, trova una plausibile spiegazione nel fraintendimento dell'abbreviazione usata da Milne («M.» = Meineke) in H. J. M. Milne, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927, p. 212.

pp. 14-15 (Funghi). Ai parziali accordi tra i *Monostici* attestati in reperti papiracei e una delle classi dei manoscritti medievali rilevati per POxy 3006 e per le sentenze della recensione greco-copta, si può aggiungere il caso di OPetrie 449: vd. Funghi, Martinelli, *Ostraca letterari*, cit., p. 147 n. 8.

p. 31 (Martinelli). Pur essendo ben possibile che ἃ derivi da una corruzione di δ' ἃ (si tratterebbe di un'aplografia da maiuscola), mi pare si debba sottoscrivere l'ipotesi della studiosa che il τὰ di OPetrie sia il tentativo di appianare la sintassi con un dimostrativo = relativo, d'uso omerico. Plausibile è del resto che in ambito scolastico si avesse una certa familiarità con il testo di Omero.

p. 33 (Martinelli). A proposito del testo di Mon 212 valeva forse la pena segnalare che la versione slava (93 M.) permette di ricostruire una forma differente del testo greco, che potrebbe essere quella originaria, senza iato e senza il καὶ omesso da K, Coll e P (ἐσθλοῦ γὰρ ἀνδρὸς ἔσθ' ἃ διδοῖ θεὸς ‹φέρειν›): cfr. M. Morani, *La traduzione slava delle «Gnomai» di Menandro*, Alessandria 1996, pp. 41-42, e il contributo dello stesso studioso in questo volume, pp. 116-117.

pp. 75-76 (S. Pernigotti). È ben possibile che la modifica di «condusse» (ἤγαγ') del testo omerico (*Od.* IV 262) in «ingannò» nella citazione nel testo copto del trattato *Exegesis de anima* della biblioteca di Nag Hammadi si debba attribuire a un adattamento al tema (così già T. Orlandi, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché*, in *Autori classici [I]*, cit., p. 94), ma non è forse un caso che παράγαγ', riferito all'influenza di Afrodite su Elena, si legga in un'ode di Saffo (fr. 16, v. 11 V.), un testo che proprio le sabbie d'Egitto ci hanno restituito (POxy 1231, del sec. II d.C.).

p. 94 (Bettiolo). Mi pare che si possa cogliere nella prima sentenza del "Menandro" siriaco una somiglianza con la struttura logico-retorica della *Priamel* classica, con una contrapposizione di eccellenze poste in successione di *climax* ascendente.

p. 105 (Morani). Se si può in linea di massima condividere l'applicazione del criterio delle "aree laterali" alle versioni, non è del tutto vero che esse siano «sottratte a un lavoro di cambiamento congetturale o di contaminazione a cui sono spesso sottoposti i testimoni della tradizione diretta greca». Dipende dalle caratteristiche della traduzione, dai rapporti fra la lingua dell'originale e quella della traduzione, nonché dall'epoca in cui essa è stata realizzata: basti pensare alla differenza tra le versioni latine *verbum de verbo* di epoca medievale e quelle di età umanistica. L. Canfora, *Il copista come autore*, Palermo 2002, p. 46, fa notare, a proposito delle traduzioni *verbum de verbo* medievali, con particolare riferimento a quelle di Anastasio Bibliotecario (sec. IX), come sia «un'illusione immaginare che questo tipo di procedimento permetta di recuperare, a causa della sua fedeltà al modello, un'immagine per così dire "fotografica" dell'originale. Anche traducendo parola per parola, il traduttore – soprattutto quando non ha capito – *interpreta*, e di conseguenza modifica, il suo modello». È però vero che in alcuni casi, pur con le necessarie cautele, il testo greco tradotto è davvero fotografabile: ho in mente in particolare le traduzioni latine del *Fedone* e del *Menone* realizzate nel sec. XII da Enrico Aristippo. Pare vero anche nel caso della traduzione slava dei *Monostici* "menandrei", anche se la necessità di offrire un testo comprensibile può facilmente indurre alla congettura (tracce di cambiamenti volontari nella versione slava non mancano), e, quanto alla contaminazione, non si deve dimenticare che il manoscritto utilizzato per la traduzione poteva essere dotato di varianti. Certo,

una volta tradotto, il testo è soggetto a vie e meccanismi di tradizione che, in teoria, non dovrebbero più avere contatti con la tradizione diretta dell'originale, ma è bene tenere presente che, proprio a proposito della versione slava dei monostici, il caso del *Menander auctus*, dal cui testo sembra talvolta trasparire l'utilizzo di originali greci per rivedere la traduzione, invita alla prudenza.

p. 113 (Morani). A proposito di Mon. 698 J. (337 M.) credo che Morani abbia ragione a sostenere che il participio della traduzione dipende da una scelta del traduttore allo scopo di esplicitare il valore concessivo di πλούσιος, ma mi pare che l'inversione nell'*ordo verborum* non debba essere ritenuta il frutto di una scelta volontaria, alla luce di quanto Morani stesso dice (p. 112) sull'utilità dell'ordinamento alfabetico per stabilire l'antecedente greco della versione. Dato che da questa emerge con chiarezza che il traduttore conosceva ἐάν, proporrei come ipotetico originale greco un πλούσιος ἐὰν ῥᾴθυμος ᾖς, πένης ἔσῃ (per l'attacco cfr. Mon. 680 J.), in luogo del ῥᾴθυμος ὢν ἂν πλούσιος ᾖς, πένης ἔσῃ supposto da Morani.

p. 118, riga 5 (Morani). La congettura non è di Jäkel ma di Meineke: cfr. Grilli, *Sulle Sententiae*, cit., p. 187.

p. 121 (C. Pernigotti). Lo studioso insiste, con ragione, sul fatto che non sia possibile individuare alcuna preformazione antica di nessuna delle ramificazioni medievali, ma credo si debba tenere conto anche di quanto afferma M. S. Funghi in Funghi, Martinelli, *Ostraca letterari*, cit., p. 147 n. 23, a proposito degli ostraca Petrie: «il dato interessante che emerge in questo testimone di epoca tarda è non solo la maggiore adesione al testo trasmesso da una classe, ma anche, in alcuni casi, l'identica successione di *Monostici*, forse spia di aggregazioni di "corpuscula" di cui resta traccia in alcuni codici».

p. 130 n. 11 (C. Pernigotti). Non sono sicuro che le caratteristiche dei manufatti di Giorgio Ermonimo (ridotte dimensioni, pagine con ampi interlinei, scrittura leggibile e di modulo ampio, ampi margini, la presenza di traduzioni latine) riflettano necessariamente un «impiego funzionale all'insegnamento». Ciò è naturalmente possibile, ma si deve tener conto delle caratteristiche dell'intera produzione grafica di Giorgio, che presenta spesso caratteri affini e che sembra riflettere una sorta di produzione in serie (una delle attività con cui si procurava da vivere), in parte condizionata dalla committenza (anche il cospicuo numero di errori caratteristici della classe λ ben si spiega se si pensa a copiature in serie in tempi rapidi): esemplare è il caso di un gruppo di opuscoli plutarchei (*Tranq. an.*, *Fort. Rom.*, *Alex. fort. virt.*), che sono stati copiati più volte da Giorgio, in relazione all'*entourage* di Guillaume Budé (rinvio, in proposito, a un mio studio, *Studi sulla tradizione del «De tranquillitate animi» di Plutarco*, Firenze, in corso di stampa).

p. 182 (Carrara). Mi pare che si possano estendere le considerazioni di Carrara (a proposito di Chares I 22 J.) anche al caso di Mon. 137 = Chares II 2 J. Se, infatti, si legge per intero il frammento di Carete, i cui primi due versi ci sono tramandati da Giovanni Lido (*De mens.* 4, 113), mentre i vv. 2-6 li abbiamo grazie allo Stobeo (III 17, 3; fatto forse significativo, visto che anche l'altro passo utilizzato dall'A. si trova nello Stobeo), si nota che, per quanto il v. 2 concluda il periodo rappresentato dai vv. 1-2, il v. 3 è strettamente legato al v. 2 per il tramite di un γάρ esplicativo. Tutto il blocco dei versi di Chares II J. rappresenta un'unità tematica compatta, che risulta dall'accostamento di tre distici connessi fra loro, benché frutto della rielaborazione di materiale tragico (come risulta dalla consultazione degli apparati di Jäkel e di Young).

p. 185 (Carrara). Carrara non manca di sottolineare che l'unico punto del papiro in cui si conserva l'inizio dei versi sembra indurre a credere che i versi fossero ordinati

alfabeticamente, poiché i tre versi (vv. 4-6) iniziano tutti con *epsilon* (ἐνικαλύπτεται, εἰς τό, εὔτροπος). In realtà J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, pp. 221-222, dubitava di εὔτροπος per ragioni metriche ed emendava in ὁ τρόπος sulla base del confronto proposto già da Grenfell e Hunt con Epicharm. 23B 17 DK (= 258 K.), ma si può ben ritenere che l'"anomalia" metrica sia stata dettata proprio dalla necessità di inserire il monostico tetrametrico in una sequenza alfabetica, ed anzi, a onor del vero, non è neppure corretto parlare di vera e propria anomalia, dato che nei primi tre *metra* la realizzazione con due brevi di un elemento libero o breve è, seppur molto di rado, attestata: cfr. M. C. Martinelli, *Gli strumenti del poeta. Elementi di metrica greca*, Bologna 1997², p. 128 e n. 35 con bibliografia.

p. 190 (C. Pernigotti). È vero che nel caso dei *Monostici* "menandrei" «la preferenza assoluta per la sentenza condensata in un unico verso» costituisce «l'elemento testuale e redazionale che li distingue in modo netto dalla restante tradizione gnomologica, non solo antica», ma credo che non si debbano dimenticare, benché si tratti di testimoni non facilmente valutabili e molto frammentari (soprattutto il secondo, dal quale sembra emergere una sequenza alfabetica), i due papiri contenenti *Pseudoepicharmea* (PHibeh 1 e 2), studiati da P. Carrara nel precedente contributo, nei quali si riscontra sicuramente la scelta di sentenze monostiche e probabilmente l'ordinamento alfabetico.

pp. 196-197 (C. Pernigotti). Lo studioso sottolinea che la valutazione delle vicende delle singole sentenze deve tener conto dei problemi relativi all'individuazione delle fonti delle citazioni poetiche nei differenti contesti, non solo gnomologici. Nel caso di Plutarco, aggiungo, il problema è particolarmente complesso e necessiterebbe di ulteriori approfondimenti, poiché non tutte le citazioni (o allusioni o parafrasi) a testi poetici sono state individuate nel tessuto della prosa plutarchea (soprattutto quella dei *Moralia*), dove, secondo l'uso antico del *prosimetrum*, si trovano spesso citazioni poetiche inserite in perfetta continuità con la prosa precedente (cfr. quanto osserva M. J. Luzzatto in questo volume, p. 51 n. 72): se si escludono le indicazioni per mezzo delle *diplai* nei margini dei manoscritti e delle prime edizioni a stampa, il primo tentativo sistematico di individuare, anche tipograficamente, le citazioni poetiche nei *Moralia* plutarchei risale all'edizione del testo greco curata dallo Xylander (Basileae 1574), ma la ricerca non può ritenersi esaurita: cfr., p. es., W. Lapini, *Plut. De tranq. an. 7 (468b)*, «Eikasmos» 3, 1992, pp. 199-203.

p. 206 (Maltomini). La ricostruzione di Kotansky, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 96, 1993, pp. 1-5, di quanto si legge in PBerol 21200 in corrispondenza di Theogn. 921 (ἐφ᾽ ἡδ]υφάγῳ φ[ρένα τέρψας *pro* ἔφη δ᾽· ὑπάγω φρένα τέρψας; sul testo tràdito vd. B. A. van Groningen, *Théognis. Le premier livre édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966, pp. 349-350) è, sì, buona «sul piano del senso e dell'articolazione della frase», ma per affermare che si tratta della lezione genuina ci sarebbe forse bisogno di una verifica più approfondita sul piano storico-testuale, dato che il manoscritto su cui Kotansky basa la sua ricostruzione, il Marc. gr. 317 (K), è, a quanto ci dice Young, una copia del Vat. gr. 915 (O), che per di più «coniecturis scatet» (*Theognis*, ed. Young, p. IX), e non è ben chiaro come possa attestare una fase intermedia del processo di corruzione. Inoltre Kotansky dichiara di ricavare la lezione di K non da un'autopsia del codice, ma dall'apparato di J. Sitzler, *Theognidis reliquiae*, Heidelberg 1880, p. 112.

p. 206 (Maltomini). Mi chiedo se non si possano interpretare le tracce della notazione interlineare sopra il v. 931 (]ται) come le vestigia di un διαχωρίζεται o διακεχώρισται a indicare la separazione fra i vv. 903-930 e l'elegia successiva (vv. 931-932). In

effetti sarebbe bastata una *paragraphos*, ma dell'inizio del verso, che è in lacuna, non possiamo dire nulla.
p. 249 (Piccione). Certo, anche se non ci sono elementi di prova sicuri, lo Stobeo poteva ben aver avuto accesso diretto al testo di Platone, oltre che a riduzioni in estratti e riassunti di ambito scolastico. Un interessante esempio di libro scolastico (le caratteristiche grafiche inducono a pensare a un prodotto librario di buona qualità), veicolo di un testo di livello elementare, dal quale, tuttavia, traspaiono elementi di contatto con la speculazione (medio)-platonica, è rappresentato da PBerol inv. 9766 (sec. III d.C.), contenente un riassunto di Plat. *Lg.* VIII 832e-837d, ripubblicato da M. W. Haslam in *CPF* I.1*** (1999), 80 94T (pp. 490-493), sul quale vd. S. Martinelli Tempesta, *A proposito di PBerol inv. 9766 (riassunto di Pl. "Lg." 832E-837D)*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di studi. III*, Firenze 2000, pp. 131-140.
p. 249 (Piccione). Sulla presenza di Plutarco nello Stobeo vd. R. M. Piccione, *Plutarco nell'«Anthologion» di Giovanni Stobeo*, in I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997)*, Napoli 1998, pp. 161-201.
p. 259 (Piccione). Con la letteratura araba lo Stobeo mostra un ulteriore interessante punto di contatto. La cospicua presenza di Omero nell'*Anthologion* è in gran parte mediata attraverso passi di Platone, Plutarco e altri (il fenomeno non è sfuggito all'A., p. 247), proprio come accade nella letteratura araba: tutte le citazioni omeriche vi si trovano per il tramite di Aristotele e dei *Placita philosophorum* pseudo-plutarchei. Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba* [1998], trad. it. a cura di C. D'Ancona, Torino 2002, p. 229.
p. 287 (Odorico). Lo studioso cita un passo di Eustazio sul significato delle sillogi per la trasmissione del sapere (*De emend. vit. mon.*, p. 249 § 143 T.), dove si incontrano i termini tipici utilizzati per descrivere la letteratura di raccolta tardoantica e medievale, quali ἀνθολογεῖν, ἐρανίζεσθαι, o le api che colgono il fiore della sapienza dal prato della letteratura del passato, come nella *Melissa* dello pseudo-Antonio, ma non si deve dimenticare che la prima testimonianza dell'utilizzo metaforico del "raccogliere fiori" (ἀνθολογεῖν/ἀνθολογία) si legge già in Luciano, in un passo del *Piscator* (6, 1-14), dove Parresiade si difende dalle accuse dei filosofi in questi termini: Ποῦ γὰρ ἐγὼ ὑμᾶς ἢ πότε ὕβρικα, ὃς ἀεὶ φιλοσοφίαν τε θαυμάζων διατετέλεκα καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς ὑπερεπαινῶν καὶ τοῖς λόγοις οἷς καταλελοίπατε ὁμιλῶν; αὐτὰ γοῦν ἅ φημι ταῦτα, πόθεν ἄλλοθεν ἢ παρ᾽ ὑμῶν λαβὼν καὶ κατὰ τὴν μέλιτταν ἀπανθισάμενος ἐπιδείκνυμαι τοῖς ἀνθρώποις; οἱ δὲ ἐπαινοῦσι καὶ γνωρίζουσιν ἕκαστον τὸ ἄνθος ὅθεν καὶ παρ᾽ ὅτου καὶ ὅπως ἀνελεξάμην, καὶ λόγῳ μὲν ἐμὲ ζηλοῦσι τῆς ἀνθολογίας, τὸ δ᾽ ἀληθὲς ὑμᾶς καὶ τὸν λειμῶνα τὸν ὑμέτερον, οἳ τοιαῦτα ἐξηνθήκατε ποικίλα καὶ πολυειδῆ τὰς βαφάς, εἴ τις ἀναλέξασθαί τε αὐτὰ ἐπίσταιτο καὶ ἀναπλέξαι καὶ ἁρμόσαι, ὡς μὴ ἀπᾴδειν θάτερον θατέρου.
p. 294 (Odorico). A proposito della formazione di Cecaumeno fondata sulla tradizione gnomologica non è inutile sottolineare che si trova anche la citazione di un Monostico "menandreo" nello *Strategikon* (§ 56, p. 90, 22-23 Spadaro): μὴ παρορᾷς ἀδικίας. φησὶ δέ τις σοφός· *κόλαζε κρίνων, ἀλλὰ μὴ θυμούμενος*. La Spadaro annota: «Forse Demonace (fr. 643 Nauck)», ed è vero che il verso citato è il v. 2 del fr. 2 del poeta tragico Demonax, ma alla studiosa è sfuggito che la *sententia* ricorre anche nella recensione υ dei *Monostici* "menandrei" (Mon. 429 J.).

A conclusione di questa lunga rassegna non si può che esprimere sul libro un giudizio molto positivo: si tratta di una lettura indispensabile non solo per chi, con le competenze del papirologo o del bizantinista, si occupi di gnomologi e florilegi, ma

anche per il filologo classico che, di norma, stenta a ritenere questi scritti come appartenenti a un, seppur del tutto particolare, genere letterario. Le indicazioni metodologiche che si ricavano dal libro possono, d'altro canto, essere utilmente estese anche ad altre tipologie di letteratura di raccolta, preziosissime dal punto di vista ecdotico, come i codici contenenti *excerpta* e i codici miscellanei (è prossima l'uscita, in «Segno e Testo» 2, 2004, degli Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Cassino [14-17 maggio 2003] su *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*). Una più precisa e corretta valutazione delle caratteristiche "generiche" e strutturali della letteratura di raccolta, nonché dei contesti culturali che ne spiegano genesi e diffusione, oltre che dei molteplici canali di trasmissione e stratificazione di queste opere per propria natura 'aperte', consentirà anche al filologo editore di testi antichi di attingere con maggiore consapevolezza alla miniera di informazioni testuali sulla letteratura antica 'alta' che esse custodiscono.

Stefano Martinelli Tempesta

Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 10), pp. XL + 640. [ISBN 9173466624]

48 contributi di 48 autori diversi, come 48 sono i canti delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli: con questo parallelismo si è voluto fare omaggio a Francis Vian, protagonista – senza protagonismo – della filologia greca del Novecento, ancora oggi pienamente attivo quale coordinatore dell'edizione Belles Lettres del poema nonniano. Nato nel 1917, dopo la guerra Vian ha insegnato in diversi licei francesi fino al 1952, quando è diventato Maître de Conférence e quindi professore titolare di lingua e letteratura greca, prima presso l'Università di Clermont-Ferrand e poi presso l'Università di Parigi X – Nanterre. La sua bibliografia è raccolta in apertura del volume alle pp. XXI-XXXVII e consta di 21 libri, dal repertorio delle Gigantomachie del 1951 fino al canto 48 (appunto!) delle *Dionsiache*, uscito nel 2003, 68 articoli nel periodo 1942-2001 e oltre 160 recensioni. Come si sa, il suo contributo alla filologia greca è stato determinante nel campo degli studi mitologici (gigantomachie, titanomachie e miti delle origini, mitologia tebana e del ciclo argonautico, miti dionisiaci) e della poesia ellenistica (Apollonio Rodio) e tardoantica (*Argonautiche Orfiche*, Quinto Smirneo, Colluto e Nonno di Panopoli). Pur affondando le radici nella grande tradizione francese di studi linguistici e storico-mitologici riassunta nelle figure cardine di George Dumézil e Jean-Pierre Vernant, le indagini di Vian sul mito, con la loro impostazione prettamente storico-filologica, testuale, non si sono inserite nel filone di maggior "successo" della successiva scuola francese, caratterizzata da una impostazione strutturalista, talora marcata fino all'eccesso: nemico della polemica («tenace mais pacifique» è definito Vian da Pierre Chuvin nell'*Avant-propos*), egli ha mantenuto una sua fisionomia intellettuale caratterizzata da rigore filologico e storico che si

è esplicata in un singolare percorso dalla sintesi all'analisi, cioè dai saggi di ampio respiro alle edizioni critiche con commento puntuale, contrariamente a quanto compiuto dalla maggior parte degli studiosi. La natura mite e riservata di Francis Vian rischiava però di privarlo perfino del riconoscimento della miscellanea di studi in onore, abituale omaggio in occasioni come il 60° o, più spesso, il 70° compleanno, se non fosse stato per l'iniziativa di Pierre Chuvin e di Domenico Accorinti, il primo suo allievo diretto, il secondo suo discepolo "d'elezione" a motivo delle comuni ricerche nonniane, che hanno alimentato per più anni un fruttuoso scambio epistolare. Una miscellanea, questa, nata dunque al di fuori di ogni etichetta accademica, e messa in moto dall'entusiasmo quasi "sorgivo" dell'Accorinti che ha saputo raccogliere intorno a quest'impresa studiosi di prestigio da 11 Paesi.

I contributi si raggruppano in quattro sezioni: abbiamo così 8 articoli di *études mythologiques,* 6 di *poésie archaïque et classique*, 17 di *poésie hellénistique et romaine* e altrettanti di *études nonniennes et Antiquité tardive.* Dando per sottinteso che una discussione minuta di questi lavori è di per sè impossibile, innanzitutto per la dichiarata incompetenza di chi scrive in così tanti e vari argomenti, riteniamo che possa avere qualche utilità per un lettore che si trovi dinanzi un volume così corposo una rassegna sommaria dei contenuti, concedendoci soltanto occasionalmente un po' più di spazio per qualche valutazione e commento, laddove la natura del problema, o una nostra competenza un po' più sicura, l'hanno permesso.

La prima sezione si apre con un ampio intervento di Domenico Accorinti, che illustra il tema mitico della nascita delle montagne, presentando prima le fonti greche (da Esiodo al canto di Orfeo nelle *Argonautiche* di Apollonio, dagli inni orfici all'inno *in Pantocratorem* Heitsch *GrdFr* 59.1), poi quelle orientali (dall'epopea babilonese dell'*Enuma Elish* alla cosmogonia mazdaica, ai testi biblici, senza tacere di miti cinesi), per arrivare a discutere un passo davvero oscuro e assai controverso del canto 40 delle *Dionisiache* nonniane, ai vv. 402-406, all'interno del cosiddetto "inno" ad Eracle Astrochitone. Si rievoca in questo punto un mito senza precisi paralleli in cui una divinità primordiale (ulteriore ipostasi di Eracle dopo le numerose elencate nei versi precedenti) compie un'azione generatrice attraverso un atto autoerotico nel sonno (elemento che subito richiama a confronto un mito egizio arcaico, la masturbazione creatrice di Atum). Secondo la recente editrice B. Simon (anch'ella presente con uno scritto in questa miscellanea) questa azione è da interpretare come la generazione di Gamos da parte di Zeus (dunque con Zeus ipostasi di Eracle) attraverso le montagne (ἐρίπναι), ingravidate dal suo seme; per Accorinti invece il verbo ἐμαιώθησαν del v. 406, inteso secondo il corrente uso nonniano, non può valere «partorirono» bensì solo «furono generate»: sono le montagne a nascere dal seme che Zeus ha riversato sulla terra, mentre il Γάμος del v. 202 sarebbe piuttosto da interpretare come il "modello" dell'unione sessuale, collocato da Eros nella mente di Zeus attraverso un desiderio onirico (e allora, ci domandiamo, da scrivere minuscolo, come la Simon fa invece per ἔρως?). L'idea ci pare convincente, e non solo su basi linguistiche: Accorinti, infatti, senza introdurre un particolare mitico ben singolare come Gamos figlio delle Montagne (nonostante il confronto tipologico con il mito huro-ittita di Ullikummi generato da Kumarbi e da una roccia), prevede piuttosto una sorta di "correzione" del mito esiodeo – *Theog.* 126-132, nascita delle montagne per semplice partenogenesi da Gaia – attraverso l'intervento della polluzione onirica di uno Zeus primigenio (forse mediato da un filone orfico?) che ha per conseguenza la fecondazione della terra; avremmo così una variante del tema mitico delle nozze fra cielo e terra. Ciò detto, ci

sembra che il testo dei vv. 402-406 come è stato costituito dalla Simon, e forse troppo generosamente accolto da Accorinti, resti ancora tutt'altro che perspicuo; soprattutto indifendibile continua a sembrarci l'uso della terza persona ἔσπειρεν al v. 202 leggendo all'inizio di verso εἴτε Γάμον (e non εἰ Γάμος, ὃν di Koechly), con una frattura sintattica durissima (e assai poco nonniana), ammessa la quale la Simon ha ritenuto di aver dato una base testuale sicura alla sua identificazione fra Eracle Astrochitone e questo Zeus addormentato; ma davvero è troppo banale leggere εἴτε γάμον σκιεροῖσιν Ἔρως ἔσπειρες ὀνείροις, col risultato di avere la più attesa delle identificazioni, quella con Eros, – lui sì orficamente primigenio –, in conseguenza della cui opera Zeus provoca la nascita delle montagne? Ma forse ci sfugge qualche elemento storico-religioso che osta a questa semplice soluzione. Una minuziosa e acuta analisi di fonti caratterizza il secondo contributo, nel quale Alberto Bernabé, in risposta pacatamente polemica ad alcuni interventi pubblicati negli anni '90, dimostra, crediamo al di là di ogni ragionevole dubbio, che il mito dell'uccisione di Dioniso ad opera dei Titani, con il loro conseguente incenerimento da parte di Zeus e nascita della stirpe umana dai loro resti, non è affatto una costruzione "recente", secondo alcuni addirittura imputabile agli storici delle religioni del XIX secolo, ma un vero mito orfico pre-platonico. Dei passi raccolti, da Olimpiodoro (*In Plat. Phaedon.* I.3) a Plutarco (*De esu carn.* I.7.996b), a Dione Crisostomo (*Disc.* 30.10), a Giuliano (*Epist.* 89b.292), qui si legge volentieri una intelligente esegesi ben contestualizzata. Nel terzo contributo (*A Greek source of Ovid's Metamorphoses?*) Alan Cameron annuncia la prossima uscita di un suo libro sulla mitologia greca nel mondo romano, opera che, vista la statura dello studioso e il peso delle sue precedenti opere "riassuntive", diverrà verosimilmente un punto di riferimento. Abbiamo dunque qui a che fare con una sorta di assaggio, che senza dubbio fa ben sperare. Il serrato metodo filologico che ci si attende è infatti ben esercitato nello studio di un breve testo mitografico in prosa, conservato nel codice Laur. 56.1, in cui si elencano sette storie di trasformazioni, presenti nella stessa sequenza nei primi 4 libri delle *Metamorfosi*. L'analisi, di cui ci sentiamo di condividere tutti i passaggi, permette di escludere che questo riassunto bizantino risalga ad Ovidio tramite un qualche adattamento greco perduto affine alle *Narrationes* ovidiane di Lattanzio Placido (come invece riteneva Wilamowitz) e porta piuttosto a optare per una derivazione, attraverso passaggi non precisabili, da materiale mitografico preovidiano. Fatti i nomi dei possibili candidati all'identificazione come fonte di partenza (per primi Nicandro e Boio, ma anche Partenio e l'oscuro Teodoro), Cameron si concentra piuttosto sul fatto che in base a questo riassunto è del tutto fuori luogo pensare che i modelli ellenistici, in particolare gli *Heteroioumena* di Nicandro, fossero semplici elenchi di miti giustapposti, magari secondo un criterio solo geografico o tematico, mentre risulta chiaro che in essi (o almeno in alcuni di essi) doveva al contrario già essere stata tentata una costruzione narrativa continua, con passaggi e connessioni associative, seppure solo per sezioni; partendo da questo tipo di poemi Ovidio avrà quindi perfezionato il suo metodo, e la sua vera novità consisterebbe nell'aver esteso il sistema all'intera rete dei miti. Nell'articolo di Wolfgang Fauth, gradevolmente descrittivo, è evidenziato il portato esistenziale dei miti di "catastrofi" (nel senso greco del termine καταστροφή, che è «catastrofe» ma anche «rivoluzione»), attraverso i quali viene formulato il "dimensionamento" dell'uomo greco in relazione alla divinità. Il mito di Prometeo costituisce il punto di partenza: l'uomo, fatto solo di terra, acqua e pietra, completamente sottomesso alle potenze celesti, attraverso il dono del fuoco, elemento che si aggiunge ad animare di una "scintilla titanica" la sua terrestrità, si trova nella condizione di orientarsi verso il bene o il male. La vicenda del va-

so di Pandora esprime però tutta la fragilità, la seducibilità dell'umanità esposta all'oscillazione tra bene e male, in un'orizzontalità che non può attingere all'asse verticale che congiunge il cielo e la terra, del cui grembo il vaso è peraltro figura. Nel mito di Fetonte è adombrato il tentativo di percorrere quell'asse verticale lungo il quale si compiono i fenomeni celesti, per l'uomo inconoscibili e fonte di perenne angoscia: l'*homo sapiens* tenta di sentirsi anche solo brevemente *homo superior* nel mettersi alla guida del carro del sole; ma la catastrofe è inevitabile, e l'uomo ancora una volta si trova alla mercè delle meccaniche celesti. Infine il diluvio: in questo irrompere nella storia del caos precosmico si riflette una prospettiva profondamente pessimistica, ma non del tutto priva di speranza, dal momento che le figure di Deucalione e Pirra indicano nel vivere civile, alimentato dal rispetto del volere degli dèi e dalla solidarietà fra gli uomini, la possibilità di una tutela dall'imprevedibile e dal catastrofico. Il dottissimo contributo di Wolfgang Hübner parte dall'identificazione di elementi "mercuriali" nella figura di Trimalcione, per proporre una raffinata e originale analisi di alcuni elementi satirici della *Coena* petroniana. Mercurio, così come il suo corrispondente greco Hermes, viene percepito nel mondo romano come la più umana delle divinità in virtù della sua natura particolarmente versatile. Numerosi individui lo eleggono a loro "patrono" anche ben oltre l'età classica, e non si tratta solo di poeti e scrittori, come Orazio (*Carm.* 2.17.13 sg. e 29 sg., dove il poeta nomina se stesso e Mecenate «viri Mercuriales») – e poi, a diverso titolo nel corso dei secoli Dante, Goethe e Thomas Mann, per citare i più famosi –, ma anche di filosofi (soprattutto nell'ambito neoplatonico) e di astrologi, antichi e moderni, e soprattutto di uomini di stato, come Ottaviano, Claudio e Caligola. Dunque numerosi *viri Mercuriales* attraversano le epoche; a questa categoria si può ascrivere anche Trimalcione, come aveva già intuito Kerényi in un saggio del 1923, a cui Hübner dichiara di far riferimento per ampliarlo. Egli rintraccia nella narrazione petroniana tutta una serie di elementi che collegano Trimalcione alla sfera di Mercurio (la preferenza per il colore verde, un grande anello indossato al mignolo – il "dito di Mercurio" –, il suo segno zodiacale – il Cancro, governato da Mercurio –, e poi gli affreschi del portico che lo ritraggono in pose inequivocabilmente "mercuriali"). La "mercurialità" di Trimalcione trova però la sua manifestazione più vistosa in termini satirici nel *cognomen* di «Maecenatianus» che, alla fine della cosiddetta "autobiografia", Trimalcione si attribuisce, secondo Hübner volendo con questo entrare in competizione con Orazio, uomo di Mecenate, ma anche figlio di un liberto come lui. In conclusione però Hübner avverte: Trimalcione vuole autorappresentarsi come mercuriale alla maniera di Orazio e Mecenate, cioè all'insegna della poesia e della σοφία, ma il lettore delle pagine petroniane percepiscee che il succo del suo legame con Mercurio non sta in gusti e cultura raffinati, bensì, brutalmente, solo nel suo successo come commerciante truffaldino e arrampicatore sociale. I due saggi seguenti, di Pierre Sauzeau e di Bernard Sergent, sono condotti con evidente impostazione strutturalista; soprattutto il secondo, dove non mancano nemmeno i "classici" schemi riassuntivi delle funzioni. Sauzeau si è dedicato ad individuare nella tradizione greca la presenza dei *berserkir*, vale a dire dei guerrieri-belve, rappresentanti di un eroismo feroce e barbarico, che è documentato nella sua forma più chiara nelle saghe germaniche (germanica è infatti la parola, al singolare *berserkr*, che significa «giubba d'orso»). La rimozione di queste figure nella cultura greca è stata tale da indurre anche molti studiosi moderni, tra cui lo stesso Dumézil, a ritenere che la grecità arcaica non le conoscesse affatto, nonostante indizi da sempre noti, come il travestimento animale dei tre protagonisti della *Dolonia* o la *leontè* di Eracle o il fatto che non molta distanza sembri intercorrere fra lo stato mentale dei *berserkir* e quello

indotto dalla λύσσα bellica degli eroi omerici, nella cui etimologia, appunto, si riconosce λύκος, il lupo. Secondo Sauzeau, dunque, l'insieme delle testimonianze linguistiche e mitologico-letterarie greche deve indirizzare piuttosto a conclusioni di segno opposto, ovviamente valide solo per un'età molto antica, ma di cui si hanno persistenze anche in epoca storica: interessante il caso di Aristomene, eroe dei Messeni durante la seconda guerra con Sparta, una sorta di "chasseur noir" – per usare la categoria resa famosa da Vidal Naquet –, mitizzato, a dire di Pausania (4.14.8), nell'epos messenico di Riano non meno di Achille nell'*Iliade*. Colpisce in questo tipo di guerrieri l'elemento della metamorfosi; essi *divengono* gli animali secondo le cui modalità combattono; come il dio della guerra iranico Verethragna sa assumere forme di elementi e di animali, così l'argonauta Periclimeno, secondo un frammento esiodeo (*Catalogo delle donne* fr. 33a.12-19 M.-W.), eredita dal padre Poseidone la capacità di assumere vari aspetti, quello di aquila ma anche quello di formica e di sciame di api: a questo proposito si potrà allora aggiungere che, per converso, proprio da una metamorfosi delle formiche, sempre secondo Esiodo (fr. 205 M.-W.), nacquero i Mirmidoni, e dunque, in quest'ottica antropologica, non parrebbe inverosimile che la connessione (par)etimologica fra μύρμηξ e Μυρμίδων possa in realtà risalire alle preistoriche confraternite di guerrieri-animali, non solo belve ma anche masse animali organizzate e distruttive come sanno essere quelle degli insetti. Il documentatissimo lavoro di Sergent si presenta invece come un ideale completamento delle precedenti ricerche dello studioso sulla regalità a Sparta. Con lo stesso metodo con cui egli ha da tempo illustrato le categorie secondo le quali si organizzò, in maniera contrastiva, quel singolare fenomeno antropologico e politico che fu il sistema della doppia dinastia regale (Agiadi *vs* Euripontidi), Sergent analizza qui la successione delle regine (cioè spose e figlie di re) di Sparta, giungendo a conclusioni che rafforzano quelle degli studi precedenti: non solo appare confermata l'esistenza di un diverso sistema onomastico attivo all'interno delle due dinastie, ma anche l'insieme delle connessioni fra i singoli personaggi e alcuni ambiti di riferimento (divinità protettrici, animali correlati, comportamenti sociali e familiari) vengono sostanzialmente ad arricchire la struttura già rintracciata a proposito delle coppie di re, con gli Agiadi come referenti della funzione bellica e di politica esterna e gli Euripontidi, invece, legati in complesso a valori più civili ed economici, rivolti verso l'interno. Chiude la prima sezione uno studio di Jean Yoyotte e Pierre Chuvin dedicato alla testimonianza di Epifanio riguardo a due feste pagane alessandrine, i Kikellia, festa connessa ai misteri di Osiride celebrata fra l'8 e il 25 dicembre, e la Nascita di Aiòn, che si festeggiava il 6 gennaio. I caratteri di questa seconda festa – traslazione da una cella sotterranea di uno *xoanon* di fanciullo nudo con sigilli d'oro a forma di croce impressi su fronte, mani e ginocchia, ricondotto al suo posto dopo sette giri intorno alla cella e la solenne affermazione «in questo momento Core ha partorito Aiòn» – hanno indotto Bowersock, nel suo ormai classico *Hellenism in Late Antiquity* (1990), a interpretare il rito come un esempio di culto pagano tardo influenzato dal cristianesimo. Chuvin e Yoyotte, pur apprezzando nel complesso l'impostazione di Bowersock, dimostrano in maniera del tutto convincente che non è questo uno dei casi in cui si può vedere un adattamento del paganesimo tardivo alla nuova realtà religiosa: è piuttosto Epifanio stesso a leggere il rito con l'occhio del cristiano (che, come molti altri, vede negli *ankh* il segno della croce), e per di più attraverso il filtro delle proprie fonti gnostiche, né si deve essere tratti in inganno dalla ben documentata assimilazione di Cristo ad Aiòn, la quale ha sempre questa direzione e non quella contraria Aiòn-Cristo. La conclusione è che il rito della nascita di Aiòn da Core non rifletteva in realtà né quella di Cristo dalla Vergine né quella di

Dioniso-Zagreo-(Osiride) da Persefone; esso si spiega piuttosto all'interno della mitologia egiziana antica, come la nascita del sole da Bastet, dea lunare fra i cui appellativi si trovano sia «fanciulla» sia «occhio di Horus», perfettamente riuniti nel greco κόρη, che significa «fanciulla» e «pupilla» (e che quindi qui non indica affatto la figlia di Demetra). Ciò non esclude, però, crediamo, che fra IV e V sec. d.C. il rito potesse essere correntemente frainteso, com'è da Epifanio, così anche dai neoplatonici di Alessandria, o magari da Nonno, per il quale nel canto 7 delle *Dionisiache* Aiòn è la divinità che regge il «timone celeste» del destino umano nonché «padre autogenerato dell'eternità» che intercede a favore dell'umanità presso Zeus.

Apre la sezione dedicata alla poesia arcaica un contributo puramente filologico di Martin L. West, che presenta congetture e osservazioni testuali a 14 passi degli *Inni omerici* e a 4 frammenti epici arcaici. Solo perché è formalmente compreso nella raccolta degli *Inni omerici*, col numero 29, può invece afferire a quest'ambito arcaico l'*Inno ad Estia* di cui si occupa l'articolo di Thomas Gelzer: il quale appunto dimostra, soprattutto mediante puntuali confronti con passi dai commenti a Platone di Proclo, che questo breve testo rientra senz'altro nel gruppo di inni neoplatonici penetrati nel *corpus* innico nel corso del V sec., e che si può ragionevolmente interpretare come proemio ad una lettura in occasione di qualche "festa filosofica" all'interno di una scuola o di un circolo neoplatonico, in una comunità, insomma, che si riconosceva, per usare la terminologia di Proclo (*Theol. Plat.* I 1, p. 8, 5-10), nella Πλάτωνος ἑστία, l'ideale "focolare" della scuola platonica. Editoriale il contributo di Rosario Pintaudi, che pubblica il testimone papiraceo più antico (II-I sec. a.C.) degli *Erga* di Esiodo (Pap. Schøyen MS 5068 contente *Erga* 360-366 e 378-384). Christian Pietsch porta a termine un'interessante analisi dell'epinicio 5 di Bacchilide come esempio di «funktionale Integration» del mito. Il mito di Meleagro, raccontato dallo stesso protagonista nella cornice di un incontro con Eracle nell'Ade, mostra di essere stato adattato da Bacchilide allo scopo di ottenere la rappresentazione di Meleagro come "eroe fragile", vittima dei capricci divini a cui non ha saputo opporre una reazione della volontà; ma ugualmente "fragile" appare Eracle, quando fa prevalere sulla pietà per lo sventurato eroe il proprio interesse, che è quello di trovare una sposa di bell'aspetto, quale sarà appunto Deianira. Inoltre una morte ingloriosa accomuna Eracle e Meleagro; ma la relazione tra questi eroi "perdenti" e il vincitore Ierone, a cui l'epinicio è dedicato, viene stabilita secondo Pietsch proprio sulla base di un contrasto e non di un parallelismo: Bacchilide loda l'ἀρετή che ha portato Ierone al successo – il più alto livello di felicità concessa all'uomo – attraverso il confronto con l'insuccesso di Meleagro ed Eracle. L'individuazione di questa relazione contrastiva tra mito e occasione del canto permette, secondo Pietsch, di cogliere anche negli epinici di Bacchilide un criterio costruttivo unitario, sfuggito finora alla maggior parte degli studiosi, finalizzato a rendere queste composizioni corali un efficace mezzo di propaganda. Di minor spessore, invece, il lavoro di David Sider, che affronta la breve *Olimpica* 11 di Pindaro, sulla quale vengono offerti alcuni spunti in sé anche convincenti, ma senza che risulti davvero perspicua la connessione con le cognizioni popolari riguardo alle previsioni metereologiche, connessione dichiarata nel titolo dell'articolo e che si vorrebbe operante sia nella *Priamel* iniziale che in altre metafore presenti nell'ode. Chiude la sezione un intervento di Franco Ferrari, coraggiosamente dedicato a quello che è forse uno dei testi di più tormentata interpretazione dell'intera grecità, vale a dire il proemio del *Poema sulla natura* di Parmenide (28 B 1 D.-K.), del quale si offre il testo integrale con nuova traduzione esegetica. L'originalità dell'intervento sta soprattutto nella ricostruzione narrativa dell'inizio del frammento: la rievocazione che il poeta fa del proprio

viaggio sul carro della poesia sapienziale scortato dalle Eliadi non è compiuta in maniera lineare, opponendo subito al presente del primo verso (ἵπποι ταί με φέρουσιν) il passato dei successivi, che ripercorrerebbero in ordine cronologico il viaggio e l'arrivo alla porta della Notte e del Giorno, il suo superamento e l'accoglienza della Dea; l'inizio rievoca piuttosto il momento del ritorno, quando il poeta ha già avuto la rivelazione (v. 3 εἰδότα φῶτα) e il carro risale, con fatica e stridore dell'asse, dalla sede infera; solo a partire dall'ἔνθα del v. 11 si ha il resoconto della fase effettivamente oltremondana del viaggio. Il poema parmenideo si aprirebbe quindi sul motivo dell'*adventus*, l'arrivo illuminante di colui che porta la vera sapienza. Da questa ricostruzione – coerente e ragionevole, ma non dimostrabile in modo univoco in base al solo testo – è ovvio che consegua la preferenza per la lezione κατὰ πάντ᾽ ἄστη al v. 3 come riferimento all'insegnamento del sapiente «per ogni città», mentre solo da confronti interni al codice epico (e dal parallelismo con la sintassi del v. 1) sembra a Ferrari che il pronome relativo femminile dello stesso v. 3 debba riferirsi a δαίμονος (da intendere quindi come "dea") e non a ὁδός del verso precedente (cosa che invece, sulla scorta di Reale e, soprattutto, di Cerri, continua a sembrarci la soluzione più naturale e dotata di senso, e ciò anche accettando la lezione – in realtà assai discutibile – κατὰ πάντ᾽ ἄστη).
La ricchezza della sezione sulla poesia d'età ellenistica ed imperiale, ci impone di accentuare la sommarietà della nostra rassegna. I primi due contributi sono accomunati dall'attenzione rivolta all'episodio di Anafe, presente tanto nel I libro degli *Aitia* di Callimaco che nel IV di Apollonio Rodio, cioè l'apparizione salvifica di Apollo agli Argonauti persi nell'oscurità sulla via del ritorno, seguita dal rito di ringraziamento, con *aition* dell'aiscrologia che lo caratterizzava. Adolf Köhnken ne parla analizzando le particolarità della resa apolloniana e confrontandola, per quanto è possibile, con quella di Callimaco, anteriore e tenuta certamente presente; dopodiché affronta il complesso *aition* dei venti etesii (*Arg.* 2.498-529) di cui, arricchendo la proposta di P. Händel, offre una lettura come voluto omaggio a Callimaco. Interamente centrato sull'episodio di Anafe è invece l'articolo di Pierre Chuvin, il quale, confermando la sua fama di studioso-viaggiatore attento ai *Realien* geografici, ci informa che per chi si accosti alla piccola isola da est (e tale era la rotta degli Argonauti) l'impressionante capo Calamos, a strapiombo verticale per più di 450 metri, rappresenta allo stesso tempo un punto di riferimento ed un pericolo per la navigazione, prestandosi naturalmente ad essere interpretato in senso mitico come un gigantesco arco brandito da Apollo; sottolinea poi come l'episodio instauri una serie di connessioni con quello dell'apparizione di Apollo sull'isola Tiniade in 2.669-719 (connessioni in parte segnalate anche da Köhnken), e, a proposito dell'*aition* sull'aiscrologia, inserisce una convincente analisi dei versi 4.1722-1723, dove nella scelta dei vocaboli e nella loro rete fonica sembra effettivamente celata l'etimologia del nome locale del rito in questione – nome taciuto da Apollonio e noto solo da fonti epigrafiche –, Asghèlaia, in realtà anellenico ma interpretato come se potesse significare «che non può trattenere il riso». Il gruppo di studi dedicati ad Apollonio Rodio prosegue con quello più tecnico di Martijn P. Cuypers, sugli aggettivi ἀάατος, ἄατος e ἄμοτον, nell'uso dei quali Apollonio dà un'ulteriore dimostrazione della sua sapienza allusiva, e con quello, suggestivo e intelligente ma in certe considerazioni anche un po' arrischiato, di André Hurst, il quale si misura con un altro tipo di allusività, non quella dotta, intertestuale-linguistica, bensì quella interna al racconto stesso, attraverso la quale momenti distanti della narrazione vengono a richiamarsi e a darsi vicendevole senso. L'esempio analizzato concerne *Arg.* 2.1100-1105, il sorgere del vento che si trasforma nella tempesta da cui il naufragio dei figli di Frisso, e 3.967-972, primo incontro a due di Medea e Giasone,

con i protagonisti descritti come due alberi prima immobili che poi prendono ad agitarsi all'improvviso soffio del vento; l''effetto di realtà' della prima descrizione chiede al lettore di essere decifrato anche come «énigme dans la trame», capace di collegare l'episodio da cui parte il primo contatto fra gli Argonauti e la famiglia di Medea – e nel quale centrale è la rovinosa tempesta descritta in termini di morte – e quello da cui parte l'amore fra i due protagonisti, con le fatali conseguenze. La realtà di queste connessioni ci pare senz'altro più che probabile; solo che, presupponendo esse almeno una rilettura (se non proprio l'indagine di uno studioso), vien fatto di domandarsi se possano essere messe sullo stesso livello degli "enigmi" che vengono chiaramente presentati come tali (come fa Hurst citando da Licofrone) o se invece non debbano semplicemente essere messe in conto della tecnica costruttiva di Apollonio. Ci sembra un discrimine delicato (e forse non sempre facilmente riconoscibile), ma nel caso degli enigmi veri e propri (e Hurst fa diverse e giuste osservazioni anche sulla *Syrinx* di Teocrito) il piano metaletterario viene *a priori* imposto dal poeta al lettore; nel caso delle connessioni del tipo su descritto esso è solo potenzialmente attingibile. Di lettura gradevole, anche se non particolarmente originale, il lavoro seguente, di Alain Moreau, che si sofferma sul celeberrimo primo incontro fra Giasone e Medea (*Arg.* 3.275-298) per mettere in evidenza come la trama di richiami intertestuali intessuta da Apollonio attraverso il ricorso alle metafore descrittive dell'amore (estro, fuoco, tempesta, torpore) conviva felicemente con l'intento narrativo, permettendo allo stesso tempo – senz'altro assai più che in tanti altri autori ellenistici – sia una lettura colta che una lettura "ingenua", interessata alle passioni e alle avventure. Chiude questa sottosezione apolloniana l'ampia e puntuale trattazione di Suzanne Saïd sul tema della divinazione nelle *Argonautiche*. Il risultato di questa indagine, la prima sistematica sull'argomento, rivela un Apollonio Rodio estremamente creativo nell'uso del materiale narrativo costituito da profezie, oracoli, sogni premonitori; particolarmente evidente risulta la sua tendenza a rendere il messaggio degli dèi equivoco (Apollonio, ad esempio, diversamente da Omero utilizza anche gli oracoli) e in molti casi parziale rispetto al suo esito, ottenendo notevoli effetti di *suspence*. La rigida corrispondenza fra profezia ed evento che si sperimenta nei poemi omerici è in Apollonio superata, e in un sapiente gioco di aderenze e scarti rispetto ai modelli (anche tragici e storici, oltre che epici), che sconcerta il lettore, viene rivelato un nuovo e più moderno senso del mistero. Hugh Lloyd-Jones sottopone alla valutazione degli studiosi un dubbio che gli è sorto relativamente alla recente edizione degli epigrammi di Posidippo dal noto papiro milanese, che li raggruppa secondo un criterio contenutistico: l'opera conservata parzialmente dal papiro potrebbe non essere un'edizione degli epigrammi del solo Posidippo, bensì un esemplare della raccolta miscellanea chiamata σωρός da Aristarco e che secondo l'ipotesi di Reitzenstein, formulata per spiegare la confusione delle attribuzioni dei testi nel codice Palatino, conteneva poesie simposiali ed erotiche di Asclepiade, Posidippo ed Edilo, senza però indicazione del nome d'autore per ciascun epigramma. Victor J. Matthews interviene con rigore e chiarezza su un discusso passo di Ermesianatte dal "Catalogo degli amori" (vv. 61-68) dedicato ad Euripide, migliorando in diversi punti il testo e l'interpretazione offerta dalla Kobiliri nel suo recente commento stilistico al poeta alessandrino. Di una interessantissima iscrizione metrica giambica del III sec. d.C. (*Inscr. métr.*, n° 26 Bernand) si occupa Daria Gigli Piccardi: si tratta dell'epitafio di Fortunato, servitore negro di un notabile di Antinoe, nel quale particolare attenzione è posta proprio sul colore della pelle (nero *vs* candore dell'anima; nobiltà d'animo anteposta alla bellezza), tanto che questa iscrizione è sempre citata come un documento fondamentale negli studi sul razzismo nel-

l'antichità. La studiosa si concentra sulla parte del testo dove compare una assimilazione diretta (οἷος … τοιοῦτος) fra Dioniso in quanto dio della spedizione contro gli Indiani e lo schiavo locutore dell'epitafio, cosa che ha sempre lasciato alquanto perplessi gli interpreti. Dopo aver offerto in breve una illustrazione di come si rintracci a partire dall'età severiana una, si direbbe, accresciuta sensibilità nei confronti del colore scuro della pelle, la Gigli richiama l'atteggiamento positivo di Nonno verso il generale indiano Blemys, "convertito" al dionisismo (e quindi all'ellenismo) e presentato come capostipite del popolo dei Blemi alla fine del libro 17 delle *Dionisiache*, instaurando a ragione un parallelismo con la situazione descritta nell'epigrafe: l'anonimo poeta equipara il modo in cui Fortunato ha vissuto – potremmo dire "superato" – la propria negritudine alla vittoria di Dioniso sugli Indiani, intesi come i melanodermi negativi, nei quali l'oscurità dell'aspetto è legata strettamente all'oscurità dell'anima (idea frequentissima in Nonno); Fortunato ha invece separato questi due elementi grazie alla sua virtù ed ha negato nei fatti questa pregiudiziale – quanto evidentemente diffusa – associazione fra "nero" e "cattivo". Il merito principale di Antoine Hilhorst è quello di aver raccolto e discusso metodicamente (seppur con riferimenti bibliografici un po' datati) tutte le testimonianze antiche e altomedievali, greche e latine (da Filone a Bonifacio di Magonza), sulla natura metrica di alcune parti della Bibbia nel suo originale ebraico. L'esame di tali notizie permette in conclusione il raggruppamento di esse in due rami: uno comprendente gli autori che non hanno idea alcuna dell'ebraico, e che dunque riportano notizie correnti da fonti peraltro mai specificate; l'altro chi, come Giuseppe Flavio, Origene e Gerolamo, è in grado, se pure con competenze di livello diverso, di esprimere un giudizio personale a riguardo, ed eventualmente discutere le notizie delle altre fonti. È senz'altro Gerolamo il più fecondo di riflessioni (8 passi contro 3 di Giuseppe Flavio e 1 di Origene), senza però che da esse scaturisca una visione chiara e univoca della prassi versificatoria della Bibbia. Del resto, per un'indagine che riguardi la metrica ebraica non ci si poteva aspettare di più dalle fonti antiche, perché in nessun autore, a nostra conoscenza, è mai espressa con chiarezza una visione contrastiva degli usi metrici della propria lingua e letteratura rispetto ad altre; al contrario, l'atteggiamento generale è quello di ricondurre sempre in qualche modo alle categorie metriche greco-latine ciò che si sapeva essere poesia, in qualunque altra lingua, e, semmai, nel caso di autori di poesia cristiana, biblica o meno, individuare così delle forme metriche esemplari, come l'esametro, a conferma, per così dire, di quelle usate nei propri testi. Paradossalmente, a rivelare sotto questo aspetto la più grande onestà intellettuale è l'assai poco erudito Cosma Indicopleuste (*Top. chr.* 5.116), il quale semplicemente afferma che Davide compose i salmi «in versi, secondo il metro proprio della lingua ebraica». Ad Adrian S. Hollis si deve un intervento di sicuro metodo filologico sugli *Argonautae* di Varrone Atacino, poema che seguiva assai da presso quello di Apollonio e che godette di notevole fama, fungendo probabilmente anche da mediatore, ma senza che si possa valutare né in che misura né in che modo, fra Virgilio e Apollonio. Hollis propone alcune nuove corrispondenze tra frammenti di Varrone e luoghi delle *Argonautiche* (ad es. per il fr. 8 Courtney corregge il rinvio a *Arg.* 2.1098 sgg. – proprio i versi, guarda caso, discussi da Hurst nell'articolo sopra passato in rassegna – indicando a ragione come passo tradotto-adattato 4.216-217). Riporta e analizza poi tre frammenti (nn. 5, 6 e 10) proponendo correzioni e aggiustamenti interpretativi. La *Periegesi* di Dionisio, testo tanto fortunato nel medioevo bizantino quanto ingrato per il lettore moderno, ha indotto assai pochi studiosi ad occuparsi dei suoi aspetti formali e compositivi; benemerito, quindi, lo sforzo che ha compiuto Richard Hunter per illustrare con notevole fi-

nezza, in prima istanza, i modi in cui alcuni passi di questo testo (trattazione dei fiumi dell'Arcadia, Cicladi e Sporadi, Efeso e il Pattolo, descrizione del Mar Nero) utilizzino – invero non sempre in modo proprio lampante – spunti offerti da Callimaco e Apollonio Rodio; in seconda, come Dionisio riveli un certo gusto per le figure di ripetizione, concentrandosi sulla epanalessi dei nomi propri, caratteristica piuttosto frequente già in Omero (12 casi nei due poemi) e cara anche ad Apollonio, a cui i commentatori omerici antichi riconoscevano uno scopo espressivo: Hunter conclude che Dionisio ha seguito ed esteso l'uso di Omero e Apollonio «imparting to his *Periegesis* the engaged and emotional tone which epanalepsis brought», ma che in quest'uso, di fatto, non si può che vedere «an aknowledgment of generic debt». Ma non è anche possibile (e naturale) credere che il Periegeta fosse in primo luogo cosciente dell'utilità mnemonica insita in questo mezzo stilistico, secondo finalità proprie del suo genere, l'epica didascalica, piuttosto che degli illustri modelli? Non si deve trascurare che quattro esempi omerici di epanalessi ricorrono nel Catalogo delle navi e che esso era stato spesso usato come testo per l'apprendimento della geografia. Nel suo contributo Jean-Pierre Levet si propone di scandagliare il livello semantico delle espressioni relative al "vero" e alla "verità" in Quinto Smirneo. L'indagine è condotta con grande sistematicità e approda ad una catalogazione completa delle ricorrenze di tali espressioni in *Iliade*, *Odissea* e *Posthomerica*, dalla quale risulta che termini come ἐτεός, ἐτήτυμος, νημερτής, ἀτρεκέως e σάφα, sono ripresi da Quinto Smirneo nel più grande rispetto del loro uso omerico, sia sul piano formale che sul piano – parrebbe – del significato; al contrario, ἀληθείη e ἀληθής non sono mai adoperati. La spiegazione di questa omissione risiederebbe nel fatto che l'epico ἀληθείη, indipendentemente dalla sua specifica accezione in Omero – da Levet ricostruita nei termini di un "vero testimoniato soggettivamente" – veniva percepito come del tutto identico alla parola ἀλήθεια, di uso corrente dall'età classica in poi per indicare la "verità" *tout-court*. Francamente, le conclusioni a cui approda lo studioso riguardo alla lingua di Quinto non intaccano minimamente il quadro già delineato da Vian (citato del resto proprio all'inizio della trattazione), e risultano sproporzionate, nel loro peso, alla lunghezza dell'esposizione, condotta su categorie semantiche poco attinenti alla mentalità di un poeta-filologo come è l'autore dei *Posthomerica*. Jane L. Lightfoot, richiamandosi esplicitamente a Vian, propone osservazioni assai ben documentate allo scopo di spiegare la presenza dei Giganti e dei Titani nel tessuto degli *Oracula Sibyllina*. I Giganti infatti sono menzionati in 1.123-1124, all'interno della generazione che precede immediatamente il diluvio, mentre i Titani sono presentati come seconda generazione dopo il diluvio in 1.309 e indicati come protagonisti di un tentativo di combattere col cielo; in 2.230-32, infine, al momento dell'apocalisse vengono aperte le porte dell'Ade per farne uscire Giganti, Titani e quanti come loro sono stati travolti dal diluvio. Soffermandosi ampiamente sui problemi sollevati dalla contraddizione esistente a livello di cronologia mitica tra queste menzioni, la studiosa individua un fitto intreccio di riferimenti, che afferiscono ad Esiodo e alla tradizione "classica" che da lui promana, ma anche e soprattutto al *I libro di Enoch*, noto anche come *Enoch etiopico*, un apocrifo dell'Antico Testamento che contiene, oltre che profezie, una sezione narrativa in cui sono scandite le fasi della storia dell'umanità; ella arriva così ad evidenziare che gli *Oracula* si configurano come un tentativo di conciliazione e, se si vuole, di "sincretismo" (anche se la Lightfoot usa questo termine con prudenza) fra tradizione greca ed ebraica che attende ancora di essere indagato con un appropriato metodo interculturale. Acute e ben documentate anche le note testuali di Claudio De Stefani a due epigrammi di Meleagro (*AP* 12.83 e 12.47) e due di Antipatro di Tessalonica (*AP* 6.10 e

9.58); ugualmente di natura solo testuale i *coniectanea in Quintum Smyrneum* di Giuseppe Pompella, esercitati su sette passi dei *Posthomerica*. Ultimo, breve intervento della sezione è quello di Bernard Gerlaud che torna sulla *Presa di Ilio* di Trifiodoro, di cui è stato editore, per illustrarne seccamente la chiave numerica, vale a dire il criterio che regola l'estensione delle sezioni narrative. Difficile negare che il 5 si presenti effettivamente come base, la quale, apparendo semplice solo nel poemio (vv. 1-5), moltiplicata poi per sé stessa e per due (e sempre con l'aggiunta di un singolo verso in più) genera il numero di versi di ciascuna sezione. Le indagini "numerologiche" sono da molti guardate con un certo sospetto, e non del tutto a torto, poiché lasciano spesso l'idea che il critico "giochi" e aggiusti a suo agio le corrispondenze (anche in questo caso, ad esempio, c'è la vistosa eccezione della seconda notte, che rientra, e non benissimo, nel sistema, solo suddividendola a sua volta); talvolta però è antieconomico anche liquidare come casuali certi equilibri numerici: questo di Trifiodoro sembra proprio uno di questi casi, ancora più chiaro di quello illustrato da Vian a proposito del catalogo delle forze di Dioniso nel canto 13 delle *Dionisiache*, che sembra costruito sulle basi 5 e 7. Lungi dall'avere, ovviamente, qualsiasi significato esoterico, questi equilibri vanno accettati per quel che sono, anche con le loro eccezioni, costituendo probabilmente solo un sistema raffinato di ordinamento della materia, una specie di "trucco del mestiere" utilizzabile vuoi per risolvere lunghi e complessi elenchi come quelli di un catalogo vuoi per regolare le dimensioni di un intero poemetto che, come quello di Trifiodoro, programmaticamente intendeva attenersi a delle misure callimachee.

L'ultima sezione, dedicata agli studi tardoantichi e nonniani, si apre con un articolo abbastanza singolare di Francisco R. Adrados in cui, in forma tentativa – come espressamente dichiarato – si offrono agli studiosi argomenti di riflessione sulla possibilità che certi aspetti erotici del mito di Dioniso, in particolare la vicenda di Nicea come narrata da Nonno, risalgano a una contaminazione – sorta a partire dall'epoca della spedizione di Alessandro nelle zone di contatto indo-greco – fra la figura del dio greco e quella del dio indiano Shiva, anch'egli divinità «de la naturaleza salvaje y fecunda, de la vida y la muerte», protagonista di moltissime storie d'amore, alcune caratterizzate da espedienti divini o dall'intervento di un "terzo protagonista", come nel caso di Kama; nella storia di Nicea si potrebbe rintracciare inoltre un altro elemento molto forte nei miti indiani, cioè quello della divinità femminile dominante che accetta o rifiuta a capriccio l'offerta d'amore del dio-partner: i greci avrebbero fatto rientrare questo elemento nel filone a loro più familiare delle παρθένοι φυγόδεμνοι, sdoppiando la figura del dio "perdente" col ricorso a quella di Inno, nota solo a Nonno (detto per inciso: ma in spagnolo vi è qualche motivo di uso o di lingua che impone ad Adrados di scrivere sempre Hypnos in luogo di Hymnos?). Sono spunti forse degni di più documentata considerazione; e lo stesso si può dire anche riguardo alla proposta fatta in chiusura relativamente a una possibile influenza di questo episodio delle *Dionisiache* nella *Fábula de Polifemo y Galatea* di Góngora (1613; la versione latina del poema nonniano, comunque, esisteva già dal 1605, e dal 1607 dimostrano di conoscerla Giovan Battista Marino e altri poeti italiani). Di rilevanza maggiore è lo studio nonniano che segue, di Danièle Auger, dedicato al mondo dei sogni nelle *Dionisiache*. Si tratta di una analisi ben condotta che, valutando tutti i 21 luoghi in cui più o meno estesamente è questione di sogni con tutto ciò che ne consegue (chi sogna, quando sogna, cosa sogna, e con che relazione con l'azione narrata), mette in evidenza non solo gli scarti di Nonno rispetto alla tradizione epica antica e le sue decise innovazioni, ma anche la sua attenzione nel distribuire i tipi di sogno (sogno-messag-

gio, simbolico, di fantasma, di desiderio) secondo corrispondenze piuttosto precise fra le varie parti del poema. Nel soffermarsi poi su come Nonno realizzi i casi più notevoli, Auger sottolinea la rilevanza data all'elemento della finzione, della parvenza, il gusto "barocco" per la descrizione di *eidola* onirici strani e ibridi come quelli di Atteone e Icario, ma anche l'uso, nei sogni simbolico-predittivi, di un apparato di segni assai trasparente che permetta facilmente al lettore di ricostruire i tasselli del mito e di riconoscerli quando poi i fatti, sempre a distanza limitata, si realizzano nella realtà del racconto. In chiusura, dopo aver sottolineato l'unidirezionalità dei sogni di desiderio erotico nel poema (mai si hanno infatti sogni reciproci di amanti, come invece capita nei romanzi), si stabilisce un legame fra i "matrimoni di sogno" che Dioniso compie con Nicea nel canto 16 e con Aura nel canto 48 e i versi del canto 40 sulla nascita di Gamos dal desiderio onirico di Zeus (sui quali, come si è visto, si è soffermato anche Accorinti nel primo contributo di questa miscellanea): Dioniso pare imitare il modello di creazione divina proposta dal sogno di Zeus realizzando per sua sola volontà con dei soggetti passivi, come la Terra primigenia, sia il concepimento di Telete (con Nicea) che quello di Iacco (con Aura). Ad un aspetto assai meno rilevante dell'universo nonniano è dedicato invece il contributo che segue, quello di Hélène Frangoulis sulle pietre magiche in Nonno: solo 12 sono le pietre preziose nominate dal Panopolite, e la studiosa può fare poco altro che esaminare con diligenza e precisione di confronti i vari contesti di occorrenza, per arrivare a concludere che Nonno è poco interessato ai poteri attribuiti alle pietre dall'antica tradizione litologica – di cui mostra di conoscere solo alcune nozioni fra le più vulgate –, rivelandosi invece pronto a sfruttare la varietà delle pietre preziose per scopi ecfrastici (descrizione del palazzo di Stafilo in *Dionis.* 17.73 sgg.). Nel suo articolo, in lingua inglese, Enrico Livrea risponde ad Alan Cameron (*The Poet, the Bishop and the Harlot*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 41, 2000, pp. 175-188), che aveva espresso radicali dubbi sulla verosimiglianza della identificazione della figura di Nonno di Panopoli con l'omonimo vescovo di Edessa offerta dallo stesso Livrea diversi anni or sono (*Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia*, «Prometheus» 13, 1987, pp. 93-123). Senza tentare qui una disamina minuziosa degli argomenti (non è questa la sede per sottoporre le ipotesi formulate dall'autore a quella discussione da lui stesso auspicata, e non ancora affrontata dagli studiosi), ci sembra opportuno schematizzare le sue posizioni, che peraltro non sono significativamente arricchite di elementi di prova in questa nuova esposizione. Tali elementi consistono in quanto segue: 1) al concilio di Calcedonia (451) è attestata la firma di un Nonno, vescovo di Edessa, che resse questo episcopato in due fasi, dal 449 al 451 e dal 457 al 471; nel documento conciliare egli stesso fa menzione della sua fedeltà a Cirillo d'Alessandria in occasione del concilio di Efeso (vent'anni prima, nel 431); 2) la cronologia di questo Nonno è pienamente compatibile con quella, ormai accettata dagli studiosi, delle opere dell'omonimo poeta di Panopoli (intorno alla metà del V sec.), e inoltre, assai più significativamente, il legame del vescovo edesseno al partito cirilliano nelle questioni ecclesiastiche troverebbe una corrispondenza nei legami intercorrenti fra la parafrasi nonniana del vangelo di Giovanni e il commento allo stesso, opera di Cirillo; 3) un vescovo Nonno è protagonista del racconto agiografico della conversione di s. Pelagia, e in una delle redazioni greche di questo testo si legge che questi proveniva da un monastero dei Tabennesioti, collocabile nella Tebaide e dunque non lontano da Panopoli. Ampio spazio è dedicato nella leggenda agiografica al turbamento di Nonno di fronte alla bellezza della peccatrice poi convertita, danzatrice del mimo: in questo sembrerebbe dunque far capolino il poeta dionisiaco, con la sua predilezione per il mondo della danza, del teatro e

dei temi erotici. L'identificazione di questo personaggio con il vescovo storico di Edessa, formulata dal solo Teofane (91.27 De Boor), resta priva di riscontri, tanto all'interno della leggenda agiografica, dove Edessa non è mai nominata, quanto nella tradizione storiografica; solo nell'agiografia, con la menzione del monastero egiziano, si può riconoscere una traccia da cui risalire al poeta: Livrea la ritiene probante, e dà così per consolidato il filo che tiene insieme su un medesimo sfondo cronologico, ideologico e teologico tre personaggi di rilievo che portano lo stesso nome. Cameron aveva contestato a Livrea il forzato intreccio di elementi storici sicuri con gli elementi leggendari di un'agiografia, le cui radici semmai affonderebbero nel terreno antiocheno del IV secolo, come si deduce da un racconto di conversione dalle caratteristiche affini presente in Giovanni Crisostomo (*Hom. in Matth.* 67 = *PG* 58.636-637). Da un lato Livrea ha buon gioco nel ribattere ad un certo "iperstoricismo" di Cameron, che ad esempio attribuisce grande importanza al silenzio della agiografia sulla sede vescovile di Nonno, imputabile invece, secondo Livrea, o alla circostanza reale che a Nonno non fosse stata ancora assegnata una sede, o a omissione, forse motivata da questioni di politica ecclesiastica; dall'altro però non si può fare a meno di notare come Livrea, tenendo quale punto cardine la notizia della provenienza del Nonno agiografico da un monastero egiziano, inviti poi a porre l'accento soprattutto su elementi analogici, di coincidenza, tra agiografia e poema dionisiaco, come l'interesse per il teatro e per la bellezza femminile. Livrea infine si domanda: «Is it possible or probable that there existed at exactly the same time two separate persons, both named Nonnus, of whom one, Nonnus the bishop of Edessa, defended Cyril's doctrinal position at Ephesus, and the second, Nonnus the theologian-poet of Panopolis, wrote a paraphrase of St John's Gospel in strictly Cyrillian terms?». Nonostante Livrea sia convinto che la risposta «no, non è possibile» sia imposta dalla miscela di dati storici, agiografici e di interpretazione del testo nonniano (o sovrainterpretazione? Pare infatti eccessiva la definizione di Nonno come «theologian-poet», o addirittura «spokesman» di Cirillo nella *Parafrasi*), ci sembra invece che, in presenza di elementi indiziari, calzanti ma che non arrivano al peso della prova, la risposta «sì, è possibile» resti del tutto lecita, rispettosa delle coincidenze e omonimie della Storia (del resto non sono solo questi tre i "Nonno" di cui si ha notizia per quest'epoca), e in ogni caso sufficiente a far sì che la pur suggestiva e coerente tesi dello studioso debba valutarsi come una ricostruzione ipotetica e non possa essere accettata come *vulgata* storico-letteraria. Nel suo articolo Ronald F. Newbold si sofferma sulla centralità estetica della potenza del suono nelle *Dionisiache* nonniane. Suono come elemento descritto, non come effetto prodotto dalla lingua; linguaggio non-verbale, qualità e tono del discorso piuttosto che suo contenuto: in rapida rassegna sono presentati momenti narrativi in cui l'azione è scandita da rumori, e Newbold rintraccia in Nonno una visione del cosmo affine a quella contemporanea, caratterizzata cioè dalla percezione di un rumore di fondo sempre pronto a inarcarsi. Il suono può influenzare gli stati d'animo, può guarire, sedurre, ma anche sottomettere, conquistare; può creare e può distruggere. Nel suo complesso, il contributo risulta accattivante, come del resto accade per ogni tentativo di attualizzazione dell'estetica nonniana; la sua natura resta però in sostanza quella di un esercizio letterario, al quale sono concesse azzardate costruzioni analogiche che in uno studio scientifico suonerebbero altrimenti ingenue. In una minuziosa analisi compositiva si è impegnato invece Robert Schmiel, il quale, nell'affrontare l'estesa narrazione della battaglia presso l'Idaspe distribuita fra la fine del canto 21 e l'inizio del canto 24 delle *Dionisiache*, parte dalla macrostruttura per scendere man mano alle strutture dei singoli episodi, individuandovi una costruzione per

unità che si corrispondono simmetricamente (con alcune licenze, quasi sempre inevitabili in questo tipo di analisi; in particolare nel caso della doppia aristia di Eagro in 22.168-217 e 320-353, la cui problematica condizione testuale risale probabilmente ad un problema di redazione e copia dell'archetipo, se non perfino ad una variante d'autore). Per rettificare l'opinione ancora diffusa che attribuisce a Nonno scarsa capacità costruttiva, specialmente nelle narrazioni di battaglia, Schmiel aggiunge poi alla individuazione dell'architettura quella dei motivi strutturanti, vale a dire figure, azioni, temi, ma anche singole parole e radici verbali ricorrenti, che Nonno usa per dare unità alla sezione narrativa: nel caso in questione un criterio compositivo essenziale è rintracciato nel «motif of liquid in its various forms» che, a partire dalla scena iniziale del canto 22, con la natura che riversa i succhi all'arrivo del dio, per arrivare alle acque insozzate dal sangue e ai discorsi delle Ninfe e di Oceano, percorre in una continua metamorfosi, contribuendo a unificarlo, questo intero blocco del poema. Al di là di singoli punti sui quali si potrebbe dissentire, Schmiel ha operato con serietà e precisione, e, soprattutto, assumendo un criterio valutativo – ormai invero non nuovo, per fortuna, fra gli studiosi di Nonno – che correttamente situa il Panopolitano all'interno dell'estetica tardoantica. Che i criteri estetici di Nonno non debbano d'altra parte essere sempre ricondotti all'eccesso e al barocchismo è ciò su cui vuole richiamare l'attenzione il breve intervento di Bernadette Simon: ella osserva infatti che la descrizione dello σπαραγμός di Penteo nel canto 46 delle *Dionisiache* (vv. 209-219) è condotto con ricercata sobrietà, di contro a modelli (Euripide, ma anche Teocrito 26 e una ecfrasi di Filostrato, *Im.* 1.18) che si sforzano di ingenerare orrore e disgusto. Nonno, che altrove non ha ritegno a descrivere squartamenti che riguardino animali (e tale è anche quello, assai esteso, di Atteone metamorfizzato), qui, dinanzi allo smembramento di un uomo, ha voluto evitare ogni effetto teatrale e pittorico a favore di una descrizione oggettiva di sapore quasi omerico. L'osservazione è senz'altro corretta, e contribuisce a chiarire come Nonno nel canto 46 si tenga lontano dai toni foschi – che sono quelli di un dionisismo in cui non si riconosce –, lasciando spazio, dopo la rapida scena dello σπαραγμός, all'elemento patetico, abilmente sviluppato, come al suo solito, in ampi discorsi. Magistrale sul piano del metodo è il contributo di Leslie S. B. MacCoull, che spinge con decisione gli studiosi che si occupano della *Parafrasi* di Nonno a valutarla ed interpretarla in stretta connessione con la liturgia e in generale la «everyday Christian life» nell'Egitto del V secolo. L'indagine condotta dalla studiosa, che trova la sua occasione in un passo di una petizione in versi di Dioscoro di Afrodito in cui si fa accenno alla partecipazione all'eucaristia, si concentra sul canto VI della *Parafrasi*, che Dioscoro mostra di avere in mente, corrispondente al miracolo della moltiplicazione dei pani, intrecciato ad un dicorso eucaristico dallo stesso evangelista. Ebbene, da quest'indagine emerge che se lo sfondo poetico-letterario della descrizione di Nonno è quello di un banchetto omerico, del resto richiamato in relazione all'eucaristia anche nei centoni omerici di Eudocia, la sostanza del discorso esegetico del parafraste trova un forte aggancio innanzitutto nel commento al vangelo di Giovanni di Cirillo d'Alessandria. E fin qui nulla di nuovo; ma quello che la MacCoull sottolinea – e che ci trova completamente d'accordo – è che il rapporto con Cirillo è non solo, o non tanto, di dipendenza, bensì potremmo dire di condivisione, cioè poggia sulla comune esperienza liturgica e catechetica dei due autori all'interno della chiesa egiziana. Grazie alle sue competenze in materia (ci piace sottolineare la ricca e aggiornatissima bibliografia), la MacCoull individua strette connessioni tra le soluzioni esegetiche di Cirillo, la scrittura di Nonno e il testo evangelico copto saidico di uso corrente nella liturgia; addirittura, la mancata resa parafrastica dei

versetti 41-54 del capitolo 6 di Giovanni si potrebbe spiegare con la conoscenza a memoria di quel testo da parte di Nonno così come suddiviso nel lezionario copto ortodosso, cosa che avrebbe indotto una sorta di salto da pari a pari. In generale, dalla liturgia Nonno avrebbe derivato l'idea della "performabilità" del testo evangelico, e l'avrebbe quindi sviluppata in sintonia con un'*audience* versata nella letteratura greca, dunque coincidente con il ceto dominante nell'Egitto tardoantico. Queste conclusioni non sono del tutto nuove: gli studi di Livrea, e soprattutto di Agosti, hanno già ricostruito in gran parte le dinamiche che la MacCoull rintraccia. Ella però insegna meglio di altri a tener debitamente conto del peso della cristianità egizia, così come ricostruibile da tutti i tipi di documentazione a noi pervenuta, nella valutazione dell'opera nonniana. Sulla formularità nell'epica tardogreca Gennaro D'Ippolito effettua «un molto parziale sondaggio», per illustrarne la natura «convenzionale», contrapposta a quella «strutturale» di Omero. La sua indagine si concentra sulle formule prodrammatiche («così disse», «e così rispose» ecc.) e temporali, catalogate per esteso nelle loro ricorrenze nei testi degli autori tardoantichi e confrontate con Omero, Apollonio Rodio e Callimaco. Il quadro che se ne ricava è quello di una accentuata variazione di certi motivi formulari, specialmente attraverso l'uso di ricercati epiteti nelle formule prodrammatiche o di motivi ecfrastici nelle descrizioni temporali, nelle quali solo un'attenta lettura consente di rintracciare dei motivi portanti, diluiti e variati nei diversi contesti. È evidente che la formula è usata deliberatamente come strumento stilistico, e non come elemento minimo di costruzione del testo (come già del resto negli autori ellenistici); in questo senso appartiene alla più ampia famiglia delle ripetizioni, indagata in parte anche da Schmiel a proposito di Nonno. Quello che D'Ippolito sottolinea è che per queste forme è possibile rintracciare una sorta di *fil rouge* all'interno dell'epica a partire da Trifiodoro, al punto che si può parlare di «koinè formulare tardogreca». A ragione egli ritiene che la ricerca debba essere continuata in questa prospettiva, con un'attenta e completa raccolta di fenomeni "neoformulari" analoghi. Il codice Baroccianus 142 del sec. XIV contiene un'epitome della *Storia ecclesiastica* di Eusebio in cui viene menzionato un certo Teodoro, avvocato ad Alessandria, che nel XIII libro di un'opera in esametri avrebbe raccontato il martirio di Pierio e Isidoro, venerati in una chiesa di Alessandria: Jean-Luc Fournet propone una serie di intelligenti riflessioni su questa notizia, per arrivare a datare la composizione del poema di Teodoro. Il personaggio di Pierio, *terminus post quem*, è ben noto anche da altre fonti, per quanto contraddittorie: di lui parlano come di un dotto predicatore Eusebio, Gerolamo e Fozio, collocandolo ad Alessandria alla fine del III secolo. Se la notizia del Codice Baroccianus fosse di Filippo di Side, come crede l'editore De Boor, il *terminus ante quem* di Teodoro verrebbe a collocarsi alla metà del V secolo; ma la paternità della notizia è tutt'altro che sicura, dunque Fournet cerca altre strade: sembra in ogni caso possibile, infatti, collegare gli scarsi dati riferiti a Teodoro al *milieu* culturale alessandrino del V secolo, nel quale venivano composti poemi esametrici (basti pensare alla *Parafrasi* di Nonno) in cui si realizzava compiutamente la sintesi tra la cultura letteraria ellenica e le nuove istanze del cristianesimo. Il contesto in cui Pierio e Isidoro venivano menzionati col loro martirio (certamente non storico ma nato dalla volontà di santificare figure comunque assai rilevanti per la comunità cristiana locale) poteva essere quello di un'agiografia in versi, come quella di Eudocia su san Cipriano; ma Fournet pensa piuttosto ad un'opera affine ai πάτρια, che sappiamo essere stati un genere molto praticato dai *wandering poets* egiziani: si sarebbe trattato di πάτρια cristiani in almeno 13 libri, una raccolta in cui dovevano trovare posto tradizioni relative alle chiese (verosimilmente non solo di Alessandria) e dunque anche ai martiri ad

esse collegati. Si tratterebbe certamente di un *unicum*, come ammette anche Fournet; è comunque suggestiva l'ipotesi che Teodoro abbia tentato di contrapporre ai πάτρια "profani", come quelli composti da Claudiano, Ermia, Orapollo, Cristodoro, densi di riferimenti mitologici, dei πάτρια di argomento religioso cristiano. Una bella indagine iconografica – la sola del volume – è offerta da Gianfranco Agosti: egli affronta l'esegesi di un pannello del celebre mosaico pavimentale della Basilica di Teodoriade (Qasr el-Lebia) in Cirenaica, risalente al periodo della riconquista di Giustiniano, pannello in cui è personificata la fonte Castalia (con iscrizione) in forma di ninfa assisa. Agosti dimostra che non è possibile, e che anzi probabilmente non ha nemmeno senso, cercare di identificare la fonte in quella di Dafne presso Antiochia (divenuta celebre per vicende concernenti Giuliano l'Apostata) piuttosto che in quella di Delfi, o viceversa: nella tarda antichità era corrente la fama di entrambe le fonti e entrambe erano connesse col potere profetico, per cui è chiaro che nell'iconografia essa vale come la fonte tipica di Apollo; questo suo legame con l'antica religione non significa però che l'immagine, come proponeva Grabar (il quale credeva, a torto, che la ninfa fosse raffigurata addormentata), debba essere interpretata come segno del superamento del paganesimo, del suo essere ormai messo a tacere; né, d'altra parte, risulta dimostrata la tesi della Guarducci, per la quale Castalia è senz'altro cristianizzata come fonte battesimale. Agosti propone una più raffinata e convincente interpretazione accostando una testimonianza finora trascurata, cioè i vv. 12-20 del poemetto *De sancto Cypriano* dell'imperatrice Eudocia (dove si parla del santo Praulio che presso la fonte Castalia di Dafne predica il vangelo), ai vv. 20-23 del centone di Proba nei quali la fonte Castalia è nominata con naturalezza come garante dell'ispirazione poetica cristiana dell'autrice, nonché agli oracoli pagani usati dai cristiani per dimostrare che anche gli dèi avevano profetizzato la vera religione; ciò che ne risulta è una stratificata risemantizzazione della figura, la quale, se da un lato poteva perfino evocare l'antichità mitica della Cirenaica (allusione al celebre oracolo di Apollo nella fondazione di Cirene), dall'altro, circondata com'è dai quattro fiumi del Paradiso (figura anche dei quattro evangeli), si offriva ad essere letta nel modo più naturale come oracolo pagano sull'avvento del Cristo. Pieter W. van der Horst richiama l'attenzione sul collegamento tra gli Ebrei e la fazione degli Azzurri nelle città tardoantiche, documentato sia da fonti letterarie che da testimonianze epigrafiche, tentando di fornirne una spiegazione. Il suo tentativo resta però sostanzialmente infruttuoso: egli accetta le idee a riguardo di Charlotte Roueché, formulate a proposito di Afrodisia, per cui gli Ebrei si sarebbero assimilati agli Azzurri semplicemente perché per tradizione ancora anteriore occupavano, come altri gruppi sociali, una certa fascia di posti all'ippodromo. In seguito sarebbero diventati oggetto di attacchi da parte dei Verdi non per motivi religiosi, ma perché all'interno degli Azzurri costituivano un sottoinsieme facilmente identificabile e molto connotato. Di maggior interesse è il contributo di Kurt Smolak, dedicato ad una commedia elegiaca di Matteo di Vendôme, databile agli anni tra il 1160 e il 1170. La vicenda si svolge a Costantinopoli: *Milo Constantinopolitanus* è il protagonista, un contadino che la moglie tradisce nientemeno che con il *rex*; per coglierla in flagrante, il contadino decide un giorno di rientrare a casa con anticipo, e trova nella stanza da letto la prova inequivocabile, i sandali regali. Non potendo denunciare il sovrano dal basso del suo livello sociale, mostra di voler ripudiare la moglie. Nel corso del processo espone davanti al re una parabola, in cui paragona sua moglie ad una vigna da lui amorevolmente curata e il suo amante ad un leone che l'ha devastata lasciando nel terreno le proprie tracce. Il re comprende immediatamente, e gli risponde che il leone non entrerà più nella vigna; allora il contadino perdona la

moglie, e la coppia ritrova la sua armonia. Matteo di Vendôme dichiara di attingere ad una fonte, che indica nei termini di *ludicra Graeca*; ebbene, sembra che il suo testo di riferimento possa essere un racconto dalla storia dei *Sette sapienti*, per quanto solo genericamente affine, dal momento che in esso non vengono specificati né i nomi dei personaggi, né la localizzazione della storia, e comunque sono presenti dettagli differenti. Ma della *Storia dei Sette sapienti* è praticamente certo che nel XII secolo circolassero diverse traduzioni/redazioni latine. Dunque in *ludicra Graeca* non è adombrata una fantomatica commedia bizantina; si deve invece pensare che Matteo abbia tentato, come dichiara nel prologo, di mescolare "vecchio" e "nuovo", secondo la tradizione della commedia elegiaca latina (Smolak cita i casi di Vitale e Guglielmo di Blois): il "vecchio" sarebbe la sua fonte, di natura romanzesca; il "nuovo" gli elementi da lui aggiunti, e cioè l'ambientazione costantinopolitana, i nomi dei protagonisti Milo e Afra (che secondo Smolak è un adattamento allusivo del nome di Afrodite), allo scopo di fornire un patina grecizzante, "menandrea", al suo prodotto. Un articolo descrittivo e con presentazione in gran parte solo riassuntiva dei dati linguistici – uno studio più esteso è annunciato in nota – è quello di Marie-Christine Fayant su Paolo Silenziario come erede di Nonno. La studiosa prende le mosse da una dissertazione di fine Ottocento di J. Merian-Genast per sottoporre a nuova valutazione i rapporti che intercorrono fra gli usi dei due poeti, precisando così con quali specifiche caratteristiche Paolo si collochi come "seguace" del Panopolita (esclusi dalla indagine gli epigrammi). Esposte, sulla scorta degli studi di Friedländer, Wifstrand e Caiazzo, le piccole divergenze negli usi metrici, la Fayant riassume i dati di Merian-Genast riguardo alla condivisione di neoformazioni aggettivali (grazie ai lessici attuali ne individua altre 26, il che porta a un centinaio i composti comuni ai due autori), la formazione di nuovi composti sulla base di componenti, uno o entrambi, presenti in Nonno, e infine la ripresa da parte del Silenziario di nessi più o meno estesi da Nonno (71, ai quali la Fayant dice di poter aggiungere una ventina di altre *iuncturae*). Segue la parte più innovativa dello studio in cui vengono valutate le dipendenze lessicali da Nonno (ripresa di neologismi, con uguale accezione o con modifiche, ripresa di parole usate da Nonno in accezione nuova rispetto agli autori precedenti – ad esempio l'omerico ὀχετηγός nel senso metaforico di "veicolo" di qualcosa –, ripresa di parole rare prima di Nonno e anche di *hapax* o quasi *hapax* nonniani). Per quanto la valutazione di questi dati non sia in questa forma chiaramente verificabile, ci sembra comunque interessante – anche se, come ci si può attendere in questi casi, non innovativa – la conclusione a cui la Fayant giunge: Paolo segue da vicino gli usi nonniani ma non in modo pedissequo e mostrando le divergenze maggiori proprio in campo lessicale-semantico; risulta inoltre evidente che il suo stile epico non è del tutto appiattito su Nonno, ma che sono chiare e precise le tracce di diversi altri autori ellenistici e tardoantichi. Sempre da Paolo Silenziario prende le mosse il successivo intervento di Mary Whitby, la quale, con lo scopo di isolare un «vocabulary of praise», esamina alcuni motivi che collegano la solenne ecfrasi di Santa Sofia prima alla ecfrasi di Cristodoro, poi al carme anonimo per la ricostruzione della Chalké da parte di Anastasio (*Anth. Pal.* 9.656; ma è tutt'altro che improbabile, anche se la Whitby non si sbilancia, che l'autore possa essere lo stesso Cristodoro, come sostenuto già nel 1881 da Baumgarten e adesso anche da Tissoni) e infine a quello, ugualmente anonimo, in celebrazione della chiesa di San Polieucto e della sua ricostruttrice Anicia Giuliana (*Anth. Pal.* 1.10). Paolo non solo dimostra di conoscere questi testi, ma riprende e varia coscientemente sia certe soluzioni espressive (ad esempio l'uso del componente -φόνος per aggettivi elogiativi dell'imperatore, il nesso ἐμὸς σκηπτοῦχος) sia certi con-

cetti-chiave adatti al proprio contesto panegirico (lode dell'architetto dell'edificio restaurato, superiorità della Nuova Roma sulla vecchia, superiorità dell'ultimo costruttore sui suoi pur grandi predecessori, sua unicità – il cosiddetto «μοῦνος theme» –, sua esemplare pietà e grande fama, incapacità del poeta di dirne la sapienza, incapacità di descrivere la bellezza e l'eccezionalità dell'edificio). La ripresa ed elaborazione di questi temi panegirici – alcuni ovviamente già di lunga tradizione – sembra avere da una parte lo scopo preciso di esaltare le realizzazioni edilizie di Giustiniano al di sopra di quelle compiute da imperatori e grandi personaggi fra V e VI secolo, dall'altra quello di formalizzare solennemente una sorta di linguaggio panegirico della corte, quel codice che ancora vorrà usare in latino Corippo e che infine sarà rivisitato e totalmente aggiornato nella veste metrico-linguistica da Giorgio di Pisidia. Proprio su questo autore, diacono e referendario di S. Sofia e panegirista in occasione delle campagne persiane di Eraclio e della vittoria contro gli Avari, si concentra lo studio di André-Louys Rey. Suo scopo è confrontare come il Pisida abbia trattato uno stesso argomento, la Vera Croce (restituita da parte dei Persiani nel marzo del 630), in due diverse opere, il breve *In restitutionem crucis* (poco più di 100 dodecasillabi) e l'*Elogio di sant'Anastasio persiano*, unica opera in prosa di Giorgio. Viene così offerta una lettura del poemetto con alcune osservazioni di commento e chiarimento (in particolare si propone – probabilmente a ragione – di distinguere fra il «serpente» nominato al v. 20 e il «dragone» del v. 22: il primo, in quanto solo "domato", sarebbe il generale persiano Sharbaraz, con cui i Bizantini vennero a patti ottenendo la restituzione della Croce e che per questo divenne il "candidato" imperiale al trono persiano, il secondo, invece, in quanto ucciso, sarebbe Cosroe – con l'uccisione attribuita in modo tanto generico quanto encomiastico ad Eraclio stesso e alla Croce): il Pisida avrà lavorato sviluppando le notizie contenute nella missiva imperiale che era giunta a Costantinopoli per recare il lieto annuncio ricorrendo a un bagaglio retorico già ampiamente sperimentato (e probabilmente anche ad una revisione al momento di pubblicare il testo, nonostante l'*inscriptio* sottolinei che i versi erano stati improvvisati). Segue una breve analisi dell'*Elogio di sant'Anastasio* messo in parallelo con gli *Atti* antichi della vita del santo, cioè il testo che sta alla base della rielaborazione pisidiana: la Croce ha un ruolo centrale in entrambi i testi perché è essa che induce Magoundat, il futuro sant'Anastasio, e altri persiani alla conversione; il Pisida si distingue ovviamente per la caratura retorica molto più alta, e ciononostante i temi già elaborati nel poemetto sono qui appena accennati e subito lasciati cadere, e, soprattutto, non si nota quasi nessuno sforzo elaborativo, se non minimo, per mettere in evidenza retoricamente il ruolo della Croce; il Pisida, cioè, non si prende molte libertà nei confronti degli *Atti* nemmeno per esaltare un elemento così importante come la Croce. Il succo di questa indagine descrittiva sembrerebbe dunque essere – ma il Rey non lo dice – che il Pisida elabora a suo piacimento nei confronti della *Vorlage* offerta dai dispacci imperiali ma si limita molto di più nel caso di un modello agiografico: ciò, francamente, pare banale, ed è *a priori* riconducibile al fatto che nel primo caso l'autore fa uso di materiale amorfo, "di servizio", nei modi propri di una forma stabilita, il panegirico in versi; nel secondo, invece, compie soltanto un passaggio di livello all'interno di uno stesso genere, l'agiografia. Conclude la rassegna un puntuale contributo di Francesco Tissoni dedicato alla ricezione della poesia esametrica tardoantica nell'età della Rinascenza macedone. Tissoni esamina un piccolo gruppo di componimenti dell'*Antologia Palatina*: uno di Leone il Filosofo (15.12), uno di Anastasio il Balbo (15.28), uno di Costantino Siculo (15.13), uno di Teofane (15.14) e infine l'estesa versione esametrica del miracolo di Lazzaro di Cometa (15.40). In questi testi vengono scrupolosa-

mente rintracciate corrispondenze soprattutto lessicali, e in second'ordine di nessi e di temi, con Gregorio di Nazianzo e Nonno di Panopoli. Il quadro che viene a delinearsi appare denso di richiami da un testo all'altro; ma se la ricostruzione della relazione col modello appare del tutto convincente nel caso del componimento di Leone il Filosofo, un carme sul rifiuto del mondo fortemente esemplato sulle formulazioni del tema in Gregorio, non altrettanto si può dire per quello che attiene ad Anastasio il Balbo e Cometa, che impongono, in più rispetto agli altri, una valutazione dell'influenza della *Parafrasi* di Nonno, visto il loro contenuto evangelico (15.28 è dedicato alla crocifissione). Non sempre i paralleli raccolti dal Tissoni appaiono probanti: in qualche caso il richiamo ad una parola usata da Nonno non tiene conto della posizione di questa nel verso, che è invece determinante per poter definire una vera relazione di *imitatio* (un solo esempio: ἑκάτερθε, usato tanto da Anastasio quanto da Nonno per descrivere la posizione dei ladroni rispetto alla croce, non ricorre in entrambi nella stessa sede metrica; e, in più, non è parola così marcatamente nonniana, bensì genericamente epica). Altre volte vengono segnalate affinità lessicali che si spiegano con un retroterra liturgico o scritturistico comune piuttosto che con l'*imitatio* diretta: è il caso della notazione relativa a Lazzaro morto da quattro giorni, per cui l'uso di τέταρτος in entrambi i carmi non fa che riprendere il testo di Giovanni (τεταρταῖος), con un ovvio adattamento alla lingua omerica. Ciò detto, Tissoni aggiunge anche altri paralleli più convincenti che rafforzano comunque l'idea di un uso da parte di Cometa della *Parafrasi* (e forse anche delle *Dionisiache*, se la convergenza del primo emistichio del v. 32 di Cometa con *Dion.* 24.148 non è casuale); molto buona la spiegazione dell'apparentemente strano εὐπατρίδῃσι φίλοις riferito al v. 20 da Cometa ai discepoli di Cristo, che erano umili pescatori, adducendo i vv. 41-43 del carme *Comparatio vitarum* di Gregorio.

In conclusione, questa miscellanea, per ricchezza e serietà dei contributi, può a buon diritto consolare Francis Vian per aver dovuto attendere troppo a lungo un riconoscimento spesso dato anche a studiosi molto meno meritevoli di lui.

Mariangela Caprara, Fabrizio Gonnelli

Aubrey Diller, Henri D. Saffrey, Leendert G. Westerink, *Bibliotheca Graeca Manuscripta Cardinalis Dominici Grimani (1461-1523)*, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2003 (Biblioteca Nazionale Marciana, Collana di Studi 1), pp. XII + 212, con ill. [ISBN 8883451503]

Il volume è un importante contributo alla conoscenza di una delle più illustri e ricche biblioteche del Rinascimento sia per quanto esso offre, sia per il prezioso punto di riferimento che fornirà agli studiosi della tradizione dei singoli autori greci. Dedicherò una prima parte delle pagine che seguono a una presentazione dell'opera e una seconda ad alcune, non sistematiche, integrazioni e rettifiche (in seguito: *DBI* = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960-; Jackson 1999 = D. F. Jackson, *Grimani Greek Manuscripts in Vienna*, «Codices Manuscripti» 27/28, September 1999, pp. 3-7; Jackson 2000 = D. F. Jackson, *Augsburg Greek Acquisitions 1600-1633*, «Codices Manuscripti» 30, Mai 2000, pp. 27-34; Mercati 1938 = G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistente nell'Otto-*

boniana e i codici Pio di Modena, con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano, Città del Vaticano 1938, Studi e Testi 75; Paschini 1943 = P. Paschini, *Domenico Grimani, cardinale di S. Marco († 1523)*, Roma 1943).

L'opera nasce negli anni Settanta del secolo scorso dallo studio, da parte di Leendert G. Westerink e Aubrey Diller, dei due inventari fondamentali della *Bibliotheca Graeca* del card. Grimani, il fascicolo – ff. 1*-13* – aggiunto in testa al Vat. lat. 3960 (= A) e l'indice alfabetico per autori contenuto nei ff. 49^{r}-64^{v} del medesimo codice (= C). Per la progettata edizione Henri Saffrey avrebbe dovuto scrivere l'introduzione (cfr. *Avant-propos*, pp. 1-2). Essa vede la luce solo oggi, grazie alle cure di Saffrey (A. Diller e L. G. Westerink sono scomparsi rispettivamente nel 1985 e nel 1990) e all'interessamento di Marino Zorzi, Direttore della Biblioteca Nazionale Marciana – cui dobbiamo anche la stimolante introduzione (pp. V-XI) – che lo ha accolto come volume inaugurale della «Collana di Studi» della Biblioteca stessa. Dalla Marciana, grazie al recente acquisto del Marc. lat. XIV 342, viene anche un nuovo e importante testimone dell'inventario C, posto dal Saffrey alla base della sua edizione (vd. *infra*).

L'introduzione (pp. 3-96) fornisce – rapidamente, ma efficacemente e con gli opportuni riferimenti bibliografici – le principali coordinate per apprezzare una personalità importante e complessa quale quella di Domenico Grimani: accenna alla famiglia e in particolare alla figura del padre Antonio, protagonista con alterne fortune della vita economica e politica della città lagunare fino all'elezione al dogato nel 1521; segue le tappe principali della biografia di Domenico Grimani, dal dottorato padovano del 1487 alla folgorante ascesa nella gerarchia ecclesiastica, con l'accumulo, sapientemente perseguito, di titoli e benefici, ma anche un saldo legame con la patria veneziana e i suoi interessi politici; ne presenta l'attività di mecenate e di raffinato collezionista d'opere d'arte, di antichità e, naturalmente, di libri. Come è noto, la parte più pregiata di questi ultimi – tutti i codici greci, gli orientali e quelli fra i latini membranacei forniti dell'*ex libris* «Hic est Liber mei Dominici Grimani» – andò a formare, per volontà testamentaria del Grimani, una biblioteca aperta agli studiosi presso il monastero agostiniano di Sant'Antonio di Castello di Venezia.

Per meglio lumeggiare la figura del Grimani, un'ampia sezione (pp. 9-20 e 39-96) riunisce le prefazioni di opere a lui dedicate, testi poco noti, ma ricchi di notizie interessanti (cfr. p. 2). Se la mancanza di strumenti per una ricerca sistematica non permette di aspirare all'esaustività, la messe raccolta dal Saffrey è comunque di gran lunga più ricca dell'analoga rassegna – senza edizione dei testi – che si trova in Paschini 1943, pp. 127-130 e 138-141: sono segnalate (pp. 9-11 e 12-20), piuttosto sommariamente, diciotto dediche conservate in manoscritti datati o non datati (6 + 13 ma con un duplicato) e, più accuratamente, trenta dediche di opere a stampa. Di queste ultime ventisette sono edite e sobriamente annotate nell'*Appendice* delle pp. 39-96.

Come nota Saffrey (pp. 20 sgg.) si rivolgono al cardinale, rinomato filosofo e teologo, amici o "clienti" veneziani o filosofi e teologi legati alle università di Padova e Bologna; unico vero umanista è Erasmo da Rotterdam, del quale vengono riprodotte integralmente in traduzione la lunga epistola del 1515 al Grimani (Allen n° 334) e uno stralcio dell'epistola del 1531 (Allen n° 2645, ll. 10-44) nella quale Erasmo racconta ad Agostino Steuco, bibliotecario di Sant'Antonio di Castello, la visita fatta molti anni prima (1509) al card. Grimani e alla sua biblioteca πολυγλωττοτάτη.

Della fama di questa numerose sono le testimonianze: Saffrey ricorda quella del 1504 di Scipione Forteguerri, quella del 1508 di Giovan Francesco Pico (dello zio di questi, il celebre filosofo, Grimani aveva acquistato nel 1498, con i buoni uffici dell'amico Antonio Pizzamano, la biblioteca ricca di mss. ebraici, greci e latini) e quella dell'elogio funebre del Grimani pronunciato da Battista Casali.
Nella sede pubblica di Sant'Antonio di Castello essa fu un importante centro di irradiazione culturale: l'instancabile attività di copia per gli ambasciatori delle potenze europee presso la Serenissima e per gli inviati al Concilio di Trento ha disseminato di apografi di codici grimaniani la tradizione di molti autori e le più importanti biblioteche europee. Non poche fra esse inoltre custodiscono gli stessi originali grimaniani, dato che i monaci furono tutt'altro che scrupolosi nel rispetto della volontà del Grimani riguardo alla conservazione dei testi che aveva donato (un elenco per biblioteche dei codici grimaniani greci identificati è a p. 106, da integrare con le ulteriori identificazioni segnalate *infra*), cosicché non pochi furono rubati o venduti (Jackson 1999, p. 3 n. 11, annuncia un contributo sul ruolo svolto da Andrea Darmario nella sottrazione di codici da Sant'Antonio). Ciò invero fu provvidenziale, dato che un incendio distrusse completamente la biblioteca nel 1687.
La consistenza della biblioteca grimaniana e le sue successive vicende a Sant'Antonio di Castello ci sono testimoniate da una serie di inventari; alcune pagine (pp. 33-38 e, più oltre, 103-105) presentano quelli relativi alla sezione greca e i criteri con cui vengono editi:

– documento A: il fascicolo (ff. 1*-13*) aggiunto in testa al Vat. lat. 3960 e contenente una lista dei codici greci grimaniani distinti l'uno dall'altro e forniti di numero d'ordine (completezza, distinzione e numerazione fanno invece difetto alla copia (B) dei ff. 1-19^{r} del medesimo codice vaticano; un'ulteriore copia è quella fatta nel 1528 da Martin Richter e conservata nel Vat. lat. 14011). Il riconoscimento della mano di Ludovico Puteolano, segretario del Grimani, nell'annotatore del f. 1*^{v} ha permesso di provare quanto solo enunciato da Mercati (Mercati 1938, p. 29 n. 2) e di concludere che «le catalogue des manuscrits grecs du cardinal Grimani a été confectionné du vivant de Grimani, dans son palais romain, avant le transfert de la bibliothèque à Venise et sous le contrôle de son secrétaire attitré. C'est pourquoi, il est bien vrai, comme le disait Mercati, que ce catalogue a une autorité exceptionnelle» (pp. 35-36; cfr. anche p. 103). L'inventario, cuore del volume, è edito alle pp. 107-165 con l'indicazione delle varianti significative di B e un quadruplice apparato ove sono rilevate rispettivamente le concordanze con C (vd. *infra*), quelle con i cataloghi pichiani editi da F. Calori Cesis (*Della biblioteca di Giovanni Pico*, «Memorie storiche della Mirandola» 11, 1897, pp. 31-76) e da P. Kibre (*The library of Pico della Mirandola*, New York 1936), quelle con il catalogo di Tomasini (vd. *infra*) e infine (rubrica 'Not.') le identificazioni di codici grimaniani superstiti (evidenziati con = e con la segnalazione della presenza sul codice del numero grimaniano o dell'*ex libris* o di entrambi) o di loro apografi riconoscibili dall'identità di contenuto e non di rado positivamente riconosciuti come tali dall'indagine filologica (cfr. *e.g.* pp. 36-37). Un asterisco evidenzia le opere che un lettore ha contrassegnate sull'inventario con « ›.– ».
– documento C: è un indice alfabetico delle opere contenute nella sezione greca della biblioteca di Sant'Antonio e rinvia ai codici con una segnatura a tre cifre: la prima, «3», comune a tutti i codici greci, la seconda indicante «une classification à la fois thématique et topographique» secondo «un rangement en 13 armoires dans lesquelles les livres étaient rangés *grosso modo* sur la base de leur contenu» o del contenuto

dell'opera iniziale o di quella più importante nel caso di *miscellanei* (p. 103), la terza costituita dal numero che il codice ha nell'inv. A. È edito (pp. 167-190) sulla base del Marc. lat. XIV 342 (*olim* Phillipps 4135) – ricondotto a Paez de Castro e alla biblioteca di Diego Hurtado de Mendoza – ritenuto più autorevole della copia dei ff. 49r-64v del Vat. lat. 3960 (per un ulteriore testimone vd. *infra*).

– documento V: è la parte relativa ai codici greci dell'inventario trasmesso a Roma in risposta all'inchiesta sulle dotazioni librarie delle istituzioni religiose promossa nel 1598 dalla Congregazione dell'Indice (cfr. pp. IX-X, 34). Conservato nel Vat. lat. 11289, ff. 143v-144r, è pubblicato da Saffrey e Concetta Luna (cfr. p. IX) alle pp. 191-195.

– documento T: vi è pubblicata (pp. 197-203), con le concordanze con l'inv. A, la parte relativa ai codici greci di Sant'Antonio di *Bibliothecae venetae manuscriptae publicae & privatae Quibus diversi Scriptores hactenus incogniti recensentur, opera Iacobi Philippi Tomasini Episcopi Aemoniensis, Ad Illustrissimos Literarum Patronos Petrum et Iacobum Puteanos Fratres*, Utini, Typis Nicolai Schiratti, MDCL. Sull'elenco del Tomasini cfr. anche la *Presentazione* di M. Zorzi, p. X.

Chiudono il volume l'indice dei mss. citati nell'edizione dell'inventario A (pp. 205-206) e quello degli autori citati negli inventari A e T.

Sette tavole fuori testo riproducono i piatti della legatura del Breviario Grimani, cod. lat. I 99 (2138) della Biblioteca Nazionale Marciana (tavv. 1-2), ritratti del Grimani (3-4) e immagini del XVI e XVIII secolo del monastero di Sant'Antonio di Castello che, come è noto, fu demolito in epoca napoleonica (5-7).

* * *

Saffrey ha volutamente omesso la pubblicazione delle dediche di opere rimaste manoscritte. Poiché alcuni di tali testi si trovano in biblioteche a me vicine o che ho visitato in questi ultimi mesi, ho colto l'occasione per integrare – e in qualche caso rettificare – i dati forniti nel volume in esame.

p. 9: *Manuscrits et ouvrages imprimés portant une dédicace au cardinal Domenico Grimani*. Ia. *Manuscrits datés*

1491. – Hieronymus Donatus, *Interpretatio Alexandri Afrodisei …* MS Stockholm, Mr Frank Allan Thomson A 1 […]

Il ms. è ampiamente discusso da F. E. Cranz, *Alexander Aphrodisiensis. Addenda et corrigenda*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, II, Washington 1971, pp. 411-414 (con bibliografia); la traduzione del libro primo del *De anima* di Alessandro di Afrodisia del Donà fu pubblicata «Brixiae, opera Bernardini de Misentis de Papia, 1495» (*BMC* VII p. 989; *GW* 859; *IGI* 283) con una lunga prefazione, ma senza alcuna dedica al Grimani; anche il codice ha solo una sottoscrizione che si limita ad attestare che la copia avvenne nella casa del Grimani. Un altro testimone è il ms. Vat. lat. 4535, ff. 1-117 (cfr. F. E. Cranz, *The prefaces to the Greek editions and Latins translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 102, 1958, pp. 510-546, spec. 516-517; *Alexander Aphrodisiensis*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, I, Washington 1960, p. 85).

1499. – Antonius, Minister provinciae S. Antonii (= Antonio Trombetta), *Tractatus de causis et accidentibus*, MS Ambr. D inf. 230 […]

L'Ambr. D 230 inf., ms. cartaceo di mm. 315 x 210, ff. I. 57. I-II, a. 1499, presenta a f. 2r un'iniziale miniata e «al piede, stemma del Card. Domenico Grimani, al quale appartenne» (R. Cipriani, *Codici miniati dell'Ambrosiana. Contributo a un catalogo*, Vi-

cenza 1968, p. 223) e del quale ha l'*ex libris* «Liber D. Grimani Car^{lis}. S. Marci» nel mg. sup. del medesimo foglio.
A f. 1^{v} la lettera di dedica:
R^{mo} in Christo patri et D. D(omi)no Dominico Grimani Aquilegiensi Patriarchae & S.R. ecclesiae t(i)t(ul)i S. Nicolai inter Imagines presbitero Cardinali: D(omi)no suo observan.^{mo}:-
R^{me} D(omi)ne humilima reverentia praemissa. Puduit me hoc tempore quo R^{ma} V. D. hunc Conventum nostrum incoluit de lucubraciunculis litterarijs meis & concertacionibus scholasticis quibus prae caeteris oblectatur, nihil ad meae in vos servitutis indicium dedicasse: non quo studia mea quicquam voluptatis prestantiae & amplitudinis vestrae allatura putarem. Cum praesertim non nisi exculta & summo ingenio exagitata videre consueverit: sed ut quanti apud me sit omnium bonorum artium doctrina vestra excellentissima, praestantissimumque ingenium aliquo argumento patefacerem & de speculationibus n(ost)ris gravissimum iudicium v(est)rum sciscitarer. Quo factum est: ut has pauculas ac tenues aediciones litterarias glorioso nomini v(est)ro offerre constituerim: quae quamvis in oculos sapientissimos v(est)ros ieiunam atque inopem Minervam redoleant, Dicatissima tamen mente oblatas excipere dignabimini, quas eo libentius offero: quo de his v(est)ra acutissima eruditione doctior evadam. Hoc postremo R^{mae} V. D. persuasum velim: quicquid in his, & in cunctis aliis rebus mea opera, diligentia, ingenio, ac denique industria assecutus sum: me id totum semper in laudem gloriamque v(est)ram relaturus. Valeat V. R^{ma} D. cui me uti servum obsequentissimum humiliter commendo. Ex studiolo nostro in Conventu S. Antonij. Die 28. februarij. 1499.

E. V. R^{mae}. D.
Servulus & mancipium f(rate)r Antonius Minister
provinciae. S. Antonij
ordinis minorum

1503. – Hadrianus S. Crysogoni card., *De sermone latino*, MS Torino, BN, J III 13, fol. 164v-306 […]
Si tratta della stessa opera menzionata più oltre fra le opere a stampa con dedica al Grimani (p. 17: «1514. – Adriano Castellesi, *De sermone latino*, Rome, M. Silber 1514 (réédité à Lyon en 1542).»).
L'opuscolo *De sermone latino* di Adriano Castellesi da Corneto (ca. 1461–†1521; su di lui cfr. P. Paschini, *Tre illustri prelati del Rinascimento: Ermolao Barbaro – Adriano Castellesi – Giovanni Grimani,* Roma 1957 [Lateranum, n.s. XXIII, 1-4], § 2. *Adriano Castellesi cardinale di S. Crisogono*, pp. 43-130; G. Fragnito in *DBI* 21, Roma 1978, pp. 665-671) si presenta come resoconto di conversazioni che l'autore ebbe con alcuni dotti a Bologna, dove si era recato al seguito di Giulio II in un viaggio iniziato il 26 agosto 1506 e da lui stesso descritto nella composizione in esametri *Iter Iulii pontificis romani*. La corte papale – e con essa anche il card. Grimani (Paschini 1943, pp. 43-44) – giunse a Bologna l'11 novembre e «l'operetta fu scritta da lui prima del suo soggiorno nel Trentino, nel 1507-1511, non possiamo precisare in quale momento» (Paschini, *Tre illustri prelati*, cit., p. 114). La datazione al 1503 indicata dal Saffrey è quindi errata. Essa deriverà dall'annotazione posta in calce alla versione dell'Aurispa del *Commento ai Carmi aurei di Pitagora* di Ierocle (ff. 85^{r}-121^{r}; la sscr. «Finis. / Laus Deo. Amen / Duce virtute et comite fortuna / 1503 die 16. iunii / Galiis in Neapolitano regno laborantibus») che tuttavia non è la sola indicazione cronologica del ms. (cfr. ff. 364^{r}-366^{r} *Oratio aedita per me Ludovicum in funerali pompa M^{re} ac pudicissimae Matronae Comitissae Maxini: sed non habita*; alla fine *Valpergiae Non. Ian. M.D.XVI. Ludovicus Decianae* τέλως; f. 383^{rv} *Epithalamium* ‹*seu*› (s.l.) *Oratio habita*

in sponsalibus Susannae Fasoliae Cresentinatis Ingenii / exercendi gratia et otii vitandi, et non relata per me Ludovicum xvi° kal. maias M.D.XX.) che è un'ampia miscellanea di mano di Ludovico Tizzoni, conte di Desana nel vercellese (ca. 1456-13 agosto 1525); su di lui si veda l'ampio saggio di C. Gazzera, *Memorie storiche dei Tizzoni conti di Desana e notizia delle loro monete*, Torino 1842, pp. 22-49 (§ *Lodovico II primo conte di Desana*), che fornisce ragguagli anche (pp. 40 sgg.) sugli studi, l'amicizia con i dotti del tempo, l'interesse per codici, iscrizioni e antichità – frutto di un «amore per le lettere che conservò sempre» e che «fu il principale sollievo suo negli ultimi suoi anni» – e sul nostro stesso codice (menzionato con l'antica segnatura *l. IV. 22.*; cfr. F. D. Bencini, *Indice de' Libri Manoscritti Ebraici, Greci, Latini, Italiani e Francesi i quali la R.M. del Re di Sardegna ha tolti dal suo Regio Archivio per rendere riguardevole la Biblioteca della sua Regia Università di Torino…*, (Torino 1732), f. 637 [ms. dell'Archivio di Stato di Torino, Regi Archivi, Cat. 9, mazzo 1 n. 1]). Cfr. anche F. Gabotto, *Per le leggende maganzesi in Italia*, «La letteratura», 1 agosto 1889, p. ‹4 colonna 1› (ristampato anche come opuscoletto a parte a Torino lo stesso anno).

Trascrivo dal codice torinese – membranaceo, in parte danneggiato dal fuoco – la prefazione indirizzata al card. Grimani (f. 155^{r}; l'opuscolo occupa i ff. 155^{r}-159^{v}):

Hadrianus s(an)cti Grisogoni Cardinalis Ad Domi‹ni›chum Grimanum de sermone Latino.

Cum Bononiae viri me aliquot eruditi offitij causa {me} [om. Silber 1515] *convenissent commentaremurque inter nos ut fit inter literarum studiosos de latini sermonis elegantia: audiremque eorum plerosque Apulei Sidonij Capellae Fulgentij non tam verbis quam fetoribus scaturire verbaque de industria promere aliorum etiam auctorum: quae aut exoleta* [*obsoleta* Silber 1515] *nimis aut nova aut* [*et* Silber 1515] *omnino barbara viderentur. Multaque ego libere (ut soleo) contra eorum sermonis insolentiam non sine stomacho protulissem idque eo animosius essem aggressus quod viderem non tam paucorum ipsorum qui mecum ita essent congressi, quam ceterorum fere nostri temporis hominum unum atque eundem esse errorem foreque brevi ut relicta vetere veraque latinitate in aliam omnino linquam et quasi barbariem commigremus: Ea quae cum illis longo quidem tracta‹ta›* [s.l.] *sermone: et altiore repetita principio perpetua oratione collegi ad te direxi virum nostri ordinis eruditissimum: Qui in maximis christianae rei p(ublicae) negotijs numquam intermittis studia doctrinae. Semper enim aut ipse scribis aliquid aut alios incitas ad scribendum: Investigator et diligens earum rerum: quae in omni philosophia aut nat(ur)a sunt involutae aut scribentium multitudine et ingeniorum varietate perplexae. Sed ne assentari atque auribus tuis ista potius dare videamus iam quid cum illis egerimus exponamus.*

Questa dedica si trova anche nell'edizione a stampa, ma integralmente solo – a quanto mi risulta – nell'*editio princeps* pubblicata a Roma da Marcello Silber fra la fine del 1514 e l'inizio del 1515, della quale Paschini (*Tre illustri prelati*, cit., p. 114) trascrive l'*incipit* dalla copia della Biblioteca Casanatense, Miscell. in 4° n° 141 (Misc. 2059) e della quale un secondo esemplare è nella Biblioteca Civica «Angelo Mai» di Bergamo (L. Chiodi, *Le Cinquecentine della Biblioteca Civica «A. Mai» di Bergamo*, Bergamo 1974, p. 2). Già a partire dall'edizione successiva (Roma, M. Silber, 1515) troviamo premessa al testo una lettera di dedica «Carolo principi Hispaniarum», cioè al futuro Carlo V. Scompare pertanto ogni accenno al card. Grimani sia nell'intestazione sia nella lettera che narra genesi e scopo dell'operetta, la cui parte finale (*Ea quae cum illis … exponamus*) è sostituita da: *Ea omnia longiusculo tractata sermone et altiore repetita principio perpetuaque Oratione iccirco colligere ac literis mandare volui ut qui haec legerint malorum Autorum imitatione omissa perfectos illos Latini candoris Parentes agnoscant studeant emulentur: Sed iam quid cum illis egerimus exponamus*.

Per le successive edizioni del *De sermone latino* (assieme al ben più corposo *De modis latine loquendi*) cfr. *EDIT 16. Le edizioni italiane del XVI secolo*, Roma 1993, III, nn.i 1963-1977. Nella redazione del 1515, ma privo della lettera di dedica «Carolo principi Hispaniarum» l'opuscolo è anche ristampato nel *Thesaurus linguae Latinae* di Robert Estienne, Lugduni 1573, c. *4v sgg.

1519. – Joannes Candidus, *Commentaria Aquileiensia*, MS London, BL, King's 158 […]

L'opera non è rimasta manoscritta, ma è stata pubblicata in data appena posteriore a quella del codice citato da Saffrey (*Ioannis Candidi iurecons. commentarior. aquileiensium libri octo*, Venetiis, Impressum per A. de Bindonis, impensis L. L. de Portesio, 15 luglio 1521) e successivamente anche tradotta in italiano (*Commentarii di Giovan Candido giureconsulto de i fatti d'Aquileia*, Venezia 1544 [rist. anast. Bologna 1969]). Sul Candido († 20 luglio 1528) cfr. R. Ricciardi in *DBI* 17, Roma 1974, pp. 783-784. Dalla citata edizione veneta trascrivo la dedica del Candido a Grimani (c. ✠ IIrv) cui segue la risposta del Grimani (c. ✠ IIv), come, fra le prefazioni edite da Saffrey, nel solo altro caso della dedica della *Tabula generalis scotice subtilitatis* di Antonius de Fantis (Saffrey pp. 17, 69-72):

Amplissimo cardinali et patriarchae aquileiensi Dominico Grimano Ioannes Candidus iurecons. s.

Historiarum Scriptores, qui post diuturna studia res gestas aeterna dignas memoria legendas posteris tradidere, Eximium inter mortales locum vendicasse non immerito existimandi sunt: Nihil enim edaci omnium morti obsistere magis videtur, quam praeclara eorum monimenta, Quibus ab orbis initio gesta ante oculos exponuntur, perinde ac si rebus ipsis interfuissemus. Iis tam ad privatas, quam ad publicas actiones ita examussim instruimur, ut nostrum omnium instituta, Rei familiaris administrationem, civitatis regimen, Imperii moderationes calleamus. Tot namque ac tam varii privatorum casus Militum Ducum, ac Principum actus se undique offerunt, ut pace et bello, Domi forisque alienis experimentis sapientiores in dies efficiamur, velutique in tabella quadam depicta opportuna exempla iucundissime colligentes, et praesentia laude aliorum ardentius excitari magnanime peragamus, Et futura prudentissime consideremus, ac si saeculorum plurium aetatem impleverimus. Historiam igitur testem temporum, Lucem veritatis, Vitam memoriae, Magistram vitae, Nuntiam vetustatis, totis viribus amplectamur, Quae neque hominum neque caeli iniuria perit, Sicuti omnia mortalium manu opereque facta. Hinc summi viri, et qui in excelsissimo humani generis fastigio collocantur non dedignati sunt historias scribere: Ex quibus non minus fere laudis adepti fuere, quam ex gestarum rerum magnitudine. Quorum praecipui (ut caeteros taceam) habentur L. Lucullus, Asinius Pollio, Fabius cognomento pictor, Aulus Albinus, Cornelius nepos. C. Caesar, Octavi. Augustus, Claudius. Hadrianus. Pius pont. atque plerique. Ego vero vix levem literarum umbram assecutus cum innumerabiles Aquileiae Res memoratu dignas, non tam deplorando excidio quam temporum infelicitate pene deperditas indigne ferrem patriam miseratus, cuius dulci amore natura omnes trahimur, eas non ideo contextui ut aliquid nominis compararem, sed ut concisas atque involutas colligerem, vestigiisque omnibus indagatas dolans clarissimum aliquem excitarem, ut condigno celebratae praeconio nec tenues nec ignobiles tandem reviviscant. Cui autem nostros dicarem labores tu in primis amplissime Cardinalis occurristi, Qui in sublimi patriarchatus Aquileiensis solio constitutus hanc tuam regionem sub tuo sacro patrocinio suscepisti, ut quae patriarchis compluribus illustrissimis ornata fuit, tuis quoque felicissimis auspiciis amplificetur: Sub cuius sapientiae praesidio veluti tutela prorsus inviolata, etiam commentari nostri vulgi temeritatem contemnent, Si modo nostrae (ut ille ait) nugae tibi esse aliquid videbun-

tur. Tanta enim dignitate, authoritateque polles, ut praetermissa nunc illa tua generosissima Grimana prosapia non solum philosophorum ac Theologorum nostri temporis cunctis applaudentibus principatum obtineas, Priscis [c. ✠ II^{v}] *procul dubio scriptoribus adnumerandus, verum et in sacrosancta Romana ecclesia veluti quidam adamantinus cardo nulli secundus post Pontificem maximum habearis: Adeo ut iam tantum possis, quantum velis, tantum velis, quantum quisque recte sentiens in te sperat. Opus itaque nostrum qualecumque est, qua soles reliqua virtutum munera, Hilari fronte accipies, Nec aspernaberis cum altiora interdum studia intermittes, praeter Foroiuliensium tibi deditissimorum res, multa ad ecclesiae tuae decus et Antistitum legere: Quod si forte amplitudini tuae placuerit, mihi certe semper erit. Quicquid laboris impendi longe vel hoc solo iucundissimum. ESTO FELIX.*

Dominicus episcopus Portuensis S.R.E. cardinalis sancti Marci patriarcha Aquileiensis. Ioanni Candido iurenconsulto in domino dilecto.s.
Commentariorum Aquileiensis historiae libros octo per te scriptos, quibus animi gratitudinem erga nos, et patriam Foroiuliensem ostendisti, nomini etiam nostro dicatos iamdudum abs te missos accepimus, et ex magna parte perlegimus: Gravioribus autem aliis occupati rebus nondum totum perspicere potuimus opus illud nobis admodum gratum, propterea quod non solum docte et erudite compositum est, Sed etiam ita rerum gestarum veritatem continere videtur, ut nullum vel officiosum figmentum admittat: Et quemadmodum doctrinae tuae synceritas vitae accessit, ita etiam scribendi cultus et ornatus in disserenda veritate non defuit. Et profecto multum patria Foroiuliensis tibi, (Si grata esse volet) debebit: Multum ecclesia Aquileiensis, quas ita illustrasti, ut non amplius situ et carie obducta in tenebris iaceant, Sed quasi in edito loco posita ab omnibus conspiciantur: Nos etiam ubi et quando usu venerit, et occasionem nacti fuerimus, tibi liberisque tuis benefaciendi, Ita exhibebimus erga te liberosque tuos, ut memores laborum pro communi utilitate reipublicae christianae praestitorum fuisse merito iudicemur, praecipue in his rebus, quae ad cumulum tuorum honoris et commodi accedere posse intellexerimus.
Vale in domino, Cenetae. XIII. Aprilis. M.D.XX.

p. 10: Ib. *Manuscrits sans date*

M. Maruli Dalmatiae *Davidias,* poème en 14 livres, MS Torino, BN, G VI 40. fol. 1-2, préface au cardinal Domenico Grimani. *Iter Italicum* II, p. 180b.

La *Davidias* del poeta croato Marko Marulić (18 agosto 1450-5 gennaio 1524) è stata più volte edita nella seconda metà del secolo scorso dal codice torinese, suo unico testimone noto (J. Badalić, Zagreb 1954; M. Marcovich, Merida 1957; B. Glavičić, Split 1984). Per una recente messa a punto sul Marulić cfr. *Italia-Slavia tra Quattro e Cinquecento: Marko Marulić umanista croato nel contesto storico-letterario dell'Italia e di Padova. Atti della Giornata di Studio tenutasi presso l'Università di Padova il 7 dicembre 2001*, a cura di L. Borsetto, Alessandria 2004; ivi cfr. in particolare il contributo di C. Griggio, *Sul codice torinese del Marulo*, pp. 119-124 (devo alla cortesia di E. V. Maltese, che ringrazio, la segnalazione di questa pubblicazione).
Riproduco il testo della dedica al Grimani rivisto sul ms. torinese (f. 1^{rv}):
Sanctissimo cardinali, episcopo portuensi patriarchaeque aquilegiensi Dominico Grimano M. Marulus in Domino salutem.
Quum te, sanctissime Grimane Cardinalis, et omnibus ingenuis disciplinis egregie institutum audiam, et officij dignitate generisque claritate imprimis eminere sciam, me tibi deditissimum esse tuique studiosissimum nulla alia re commodius aptiusque testari potui quam ut litterarij operis aliquid ederem tuoque nomini dedicarem. Aggressus sum

itaque rem plane viribus meis imparem, sed non a virtutibus tuis alienam: Davidis regis gesta versibus expressi historiam secutus, quam in sacris proditam codicibus veram esse non ambigo. Eam poeticis numeris Pierioque lepore exornare conatus sum, quo tibi tua gravitate dignius, tuae sanctitudini delectabilius munusculum offerre possem.
Caeterum ad hoc perficiendum multa mihi impedimento erant: iampridem intermissa condendi carminis cura, Hebraicorum nominum Latinae linguae inusitata relatio, locorum quoque a nullo prorsus geographorum nostrorum satis explanata vocabula. Has tamen omnes difficultates meus erga sanctitatem tuam amor pervicit. [f. 1v] *Ille quod intermiseram revocavit, ille etiam nomina, quae plerumque (ut nosti) absque ulla casuum declinatione in libris divinis proferuntur, declinare me compulit, ut sermonis nostri sensus apertior fieret. Ille denique locorum situs, quos plene diserteque exponere non poteram, divinare me fecit. Appendicem etiam operi adiunxi soluta utens oratione, singulorum voluminum argumenta. Deinde historiae veteris contextum ostendi novae esse figuram.*
Quod opus si sanctitati tuae placuerit, facile criticorum ronchos invidorumque subsannationes contemnemus, vel potius in illas incidere minime verebimur, quando quidem tanta est tua unius apud omnes autoritas, ut quicquid abs te probatum noscitur, id ipsum vel arroganter improbare vel palam carpere audeat nemo.
Sed dicet aliquis: ut quid γλαυκας Αθηνας? ut quid ligna in silvam portas? Quare huic, qui scientiarum omnium ornamentis affluit atque abundat, litterarium munus mittis? Cui ego ingenue respondebo: talem virum, tam eruditum, tam sanctum, tam in omni laudis genere celebrem nullo alio munere iustius convenientiusque colere poteram quam hoc uno, quo ipsum plurimum delectari arbitratus sum, eo videlicet, quod [f. 2r] *nostram religionem sapiat, quod Christum sonet, quod odorem illum, quo animae fideles reficiuntur, fragret. Ad haec non me fugiebat, eam esse litteratorum naturam, ut quamvis ipsi in omni liberali doctrina politissimi excultissimique sint, minus etiam eruditorum opuscula interdum non inviti legant.*
Nos itaque non ista mittimus, ut doctiorem instruamus, ne proverbio locus detur: Sus Minervam, sed ut doctissimum honore, quo possumus, prosequamur. Abundabat et David noster, quum iam regnum accepisset, divitiarum copia, nec tamen dedignatus est a Siba servo modici admodum precii munuscula accipere. Ita spero te quoque, sanctissime Cardinalis virque doctissime, pro tua in omnes humanitate in nostro opere suscipiendo facturum. Quod quum feceris, non accipies beneficium, sed dabis. Exiguum est enim quod tibi(i) mittimus, multum autem quod abs te poscimus: ut tantum digneris quod mittitur accipere meque in clientulorum tuorum numero habere. Vale.

Il ms. ha al f. Ir, immediatamente sotto l'indicazione del contenuto «M. Maruli Davidias», la nota di possesso «Andreae Francisci et amicorum».

Avempace, *Epistola expeditionis*, tr. Abraham de Balmes, MS Vat. lat. 3897. Préface au cardinal Domenico Grimani […]

La traduzione dell'*Epistola expeditionis* (una *Lettera di addio* che, «indirizzata a uno dei suoi giovani amici alla vigilia di un viaggio, … trattava della vera meta dell'esistenza e della conoscenza»: cfr. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986[3], trad. it. Milano 1989[2], p. 232) è contenuta nei ff. 32r-65r del Vat. lat. 3897. A. f. 32rv la prefazione, che è stata pubblicata da M. Steinschneider, *Une dedicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani. Publiée pour la première fois d'après le manuscrit du Vatican n° 3897*, «Revue des Études Juives» 5, 1882, pp. 112-117. I punti in cui mi discosto da tale edizione sono frutto di una revisione sul codice vaticano.
R^mo Ac Sapienti^mo D(omi)no D(omi)nico Grimando [sic] *ti(tul)i S(anc)ti Marcj ep(iscop)o Car^li Dig^mo s(er)uus Abraham de Balmas bene agere ad felicem vitam D(ici)t.*

Delphico precepto monente Nosce te ipsum Ridiculum putarem R^me^ D(omi)ne cum mea ipse ignorarem aliena perscrutari velle nondum valens me ipsum et proprium actum cognoscere: quam ob rem quando compendium necessarium Averroys totius logice ac naturalis philosophie et tandem divine latinum vertimus nisi anime nostre veram comprehensionem scriberemus potius garruli quam philosophi officium gessisse mihi ego viderer: que quidem notio non per accidentia ut haec quam modo tractamus non scientia que demonstrativo discursu fit habetur sed adhesione contactuque comprehensarum rerum adipiscitur: quam copulationem Averroy placuit dicere: nobis autem ut alibi ipsi Averroy et algazeli immo et Aristothelj in Decimo ethicorum libro comprehensionem seu substantiam magis nuncupare libet: que non habetur per accidentia que magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est quod medium demonstrationis ponitur: non per sensum quo facta inductione intellectus format [f. 32^v^] *universalia artis: sed obiectione rei intellecte ad ipsum intellectum acquiritur: quam intuitivam nostri theologi malluerunt vocare: hunc platonico more cum hoc Avempace hispanorum Arabum acutissimo contactus nuncupamus: quem nullibi melius nec apertius declaratum quam in hac Avempace epistola invenimus: merito ergo ad te sapientie decus latinam una cum suo appenditio facimus: ut ille qui Averroys dogmata, scrutaris: epistola expeditionis Avempace quam in suis commentarijs tertii libri de anima allegat non careas: et nominis expositione fretus ipsam rem adipisci et tandem vere beari valeas: Ac tuum Abramum qui veri amatoris offitium gessit eam latinam vertendo non desinas amare: tu autem Sophie decus vale ad felicitatem proveniens atque vale.*

Averroes, *Paraphrasis in libros Physicorum*, tr. Abraham de Balmes, MS Vat. lat. 4548. Préface au cardinal Domenico Grimani. *Iter Italicum* II, p. 328b.

Trascrivo la prefazione dal ms. vaticano (f. 1^rv^):

Philosophiae senectutis baculo R^mo^ D(omi)no D(omi)no D(omi)nico Grimano Ep(iscop)o Car^li^ ti(tu)li s(anc)ti Marci Abraham De balmes suorum servorum minimus Bene Agere et feliciter vivere D(ici)t.

Sicuti corporis ornatui ita et animi decori contingere putamus R^me^ D(omi)ne: quam ob rem veluti forme dignitas coloris bonitate tuenda est: et color ex(er)citationibus corporis adhibendaque est munditia [*mon-* p.c.] *non odiosa neque exquisita nimis tantum quod effugiat agrestem et inhumanam negligentiam: ita animi nobilitas sapi(enti)e veritate servanda censetur et sapientia exercitio mentis. circa phisicas disciplinas: adhibenda est preterea puritas non odiosa sicut temeraria cuncta aliorum ditta negantium neque nimis aliorum sententijs credendum est: ut nihil proprie opinioni commictatur: tantum quod effugiat agrestem et inhumanam negligentiam scrutandi veritatem a maioribus nostris tentatam: Qua ex causa gravium auctorum quibus in singulis facultatibus primatus concedi soleat ditta credenda vel saltem speculanda esse, oportunum iudicamus ut ex ijs veritas nobis innotescat. hac ergo occasione p(raese)ntes averroys paraphrases nondum apud latinos notas benemerito ad te sapientissimum meum dominum me destinasse ipse ego videor: quando ille ipse auttor magni commentatoris nomen meruerit apud philosophie studiosos: maxime quando hec sunt eius consumatiora commentaria: quoniam non loquitur hic mente aliorum et vulgaribus plebeis viris aut philosophari incipientibus* [f. 1^v^] *ut in suo epithomate fecerit: neque sunt hec primordia sui exercitij in exponendis dittis aristothelis ut magna eius commentaria extiterant que in sua prima iuventute fecerat; sed gravis immo maximus phisicarum sententiarum examinator averroys et dum senio consumatus veteranus miles extiterat hec ipse scripsit. Quam ob rem ab omni veritatis cupido amplectendus, immo anhelandus est presens liber. Solito ergo benevolo animo ad te dicatum opus accipe nec desinas ut soles tuum humillimum servum me ipsum abramum diligere: qui illud vertendi laborem tuo intuitu sustinui: ut una cum alijs aver-*

roys libris quos ad tuam R^mam^ D. transtulimus ex hoc ipso phisicam veritatem nosse possis: ita quod his usus divinis frui queas: que post hec natura et doctrine ordine sequuntur feliciterque vivas: sicque vale philosophie culmen iterum atque vale.

Alacenus, *De mundo*, tr. Abraham de Balmes, MS Vat. lat. 4566, fol. 1r-v: préface au cardinal Domenico Grimani. *Iter Italicum* II, p. 328b et V, p. 336a.

La prefazione al card. Grimani e stralci della traduzione del de Balmes sono stati editi da M. Steinschneider, *Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitam*, «Bullettino di Bibliografia e di Storia delle Scienze Matematiche e Fisiche» 14, dicembre 1881, pp. 721-740, spec. 732-733. Trascrivo la prefazione dal codice vaticano (l'articolo dello Steinschneider mi è stato accessibile solo in seguito), che è scritto dalla medesima mano delle traduzioni del de Balmes sul Vat. lat. 3897 e sul Vat. Reg. lat. 747, ff. 124 sgg.

Sapienti^mo^ ac R^mo^ D(omi)no D(omi)nico Grimando. Ep(iscop)o Cardinali Tituli s(anc)ti Marci Digm^mo^ Abraha(m) De balmes suorum servorum minimus felicem ducere vitam ut deorum est: D(ici)t.

Sepe michi cogitanti R^me^ mi D(omi)ne quid ad te scribere possem quod pro acumine tui ingenij altissimarum rerum theorias tractando et ad auscultatorias facultates conferret et ad rem publicam regendam conduceret: Cum in utraque vita et civili et contemplativa te pollere viderim tandem obviam factus est alacenis liber de mundo ubi celestium motuum theorias ab astrologis traditas ita compendio scribuntur ut summas rerum et remotionem controversie inter georgium Cremonensem et Johamnem de monte regio notae sole clarius sit invenire ac intueri: Qui licet ambo doctissimi inter moderniores sint: Istius tamen alacenis sententia in lineis mediorum motuum de quibus inter eos agitur neutrum ptholomaycam veritatem habuisse videbis: opus quidem grande dictu tanto censore dignum: hoc mihi ego videor ad te dare quando astronomice veritates Cum mathematice sint et ad theologicum genus vias parant et ad naturale non parum conducunt teste Claudio ptholomeo in primo capite seu prohemio sue magne compositionis quem ‹almagestum› [add. in mg.] *dicunt: quae etiam (si divo platoni septimo de re publica credere liceat) non modo rei publice literarie sed et civili momentum habent maximum et in hijs precipue erudiendi sunt: qui naturis sunt optimis: et nostris philosophantibus mitiore sunt* [f. 1^v^] *ingenio: hoc ergo munus bonarum litterarum decus consueto alacri animo accipe hunc libellum linceis tuis oculis intuere: huic acutissimo tuo ingenio ita studeas ‹ut›* [add. s.l.] *sicut meis laboribus ego non peperci ut tantum auctorem latinum facerem (te meo d(omi)no favente) qui hucusque suis barbaris caratheribus et ydiomate arabico et hebraico latinos latuerat: Ita tu nunc materna lingua loquentem eum audire digneris: ut ad altiora me promovere valeas quoniam si hunc tibi placere cognovero; tales mathematicos spero ad te me daturum ut (omni livore subtracto) nemine latinorum indigeas sed tuo proprio ingenio omnes superes in ijs sicuti in aliis cunctis facultatibus singulos vicisti: hunc ergo tu qui litterarum senij es baculus accipe libellum tui Abrami non immemor: qui et in via et p(at)ria te felicem esse deorum optimum supplex orare nunquam desino. Vale.*

Arabum auctorum epistolae et quaestiones de logica, tr. Abraham de Balmes, MS Vat. Regin. lat. 747. Préface au cardinal Domenico Grimani. *Iter Italicum* II, p. 400a.

Il ms. reginense è composto da più sezioni eterogenee, la seconda e la terza delle quali appartenute a Pierre Bourdelot (cfr. «Bourdelot» nel mg. sup. di f. 62^r^ e di f. 124^r^; corrispondono rispettivamente al n° 215 «Problemata ‹Alexandri› Aphrodisei, interprete Petro Aponensi Patavino. – Liber de nutrimento et nutrito, forsan Petri Pomponatii; fol.» e al n° 188 «Epistolae Albucaseris et aliorum Arabum circa Logicalia,

interprete Abrahamo de Balmis; fol.» del *Catalogus graecorum, latinorum et italicorum manuscriptorum bibliothecae Petri Bourdelotij* edito da H. Omont dal Leid. Voss. Lat. O. 11 (*Catalogue des manuscrits de Jean et Pierre Bourdelot, médecins parisiens*, «Revue des Bibliothèques» 1, 1891, pp. 81-103; più recentemente E. Pellegrin, *Catalogue des manuscrits de Jean et Pierre Bourdelot. Concordance*, «Scriptorium» 40, 1986, pp. 202-232).

Ai ff. 124r-125r:

R^mo D(omi)no D(omi)no D(omi)nico Grimano Ep(iscop)o Car^li ti(tu)li s(an)cti Marci dignissimo s(er)uus Abraham de balmes: bene agere D(ici)t

Sepe mecum cogitanti quod munus possem .v. offerre quod eidem tue R^me D. dignum esset pro tua potius divina quam humana condictione perscrutatus eiusdem celebria offitia unam veritatis indaginem reperi tibi maxime propriam: quam ob rem cum singulis artium magistris excellentissimum acceptabile munus sit instrumentum congruum suo artifitio pro ut sutori acus et forfices bene incidentes agricolae boves aratores ligones rastra aliaque instrumenta agriculture idonea decent: architectoribus dolabra, serra, ascia, perpendiculum terebra gluttinum ichthicolla, norma, fornex libella, tornus: et clavis et alia organa que fabrice conveniunt: scriptori carthe et calami atque atramentum bene compositum dignum oblatum esset: Sicque et tibi veritatis magistro instrumentum quo veritas enitens elucescat benemeritum de se munus esse estimavimus: Qua ex causa cum veritatis scrutande instrumentum solus ille sillogismus sit quam demonstrationem logici dicunt: ut placuit aristotheli in primo libro posteriorum analeticorum: que quam ambigue condictionis sit apud perypatheticos neminem philosophum latet: hanc ergo ob rem quesita logica plurium perypatheticorum harabum traducenda censui ubi et veterum gravium doctorum et precipue [f. 124v] *averroys dogmata de demonstratione videntur nondum apud latinos cognita: Sicque et inventor et censor et latinis lator huius doctrine habendus eris: Unde non minoris laudis dignus tu iudicaberis quam liber pater: qui emere et vendere et quod honorabilius est diadema regium insigne instituit: neque ceres que frumenta invenit eaque molere et conficere in atticam, italiam, atque siciliam introduxit: tibi preferenda erit: nec rhadamanthus qui apud assirias aut mercurius qui apud egiptios vel cadmus qui e phenice in greciam litteras primo induxit tibi preponendus censetur neque maioris honoris dignus est thales milesius qui primus apud grecos siderum cursus investigavit aut sulpitius gallus qui in vulgus romanum eos extulit quam tu unice mi R^me .D. cuius numine hec nos traduximus: cum non maioris pretij sit navim regere quod typhis docuit quam demonstrationis sciendi veritatem unius instrumenti condittiones docere: quas hucusque (parcant mihi nostri maiores) nemo latinorum ad amussim notas reddidit pro ut ex his quesitis perspicuum fit cuique intuenti: et si ocium nobis dabitur te favente ordinariam questionem scribemus ubi non solum condittiones demonstrationum ostendere: sed etiam artem ipsas conficiendi in diversis artibus instruemus: hec ergo quesita eo tuo benefico animo accipias ut et ad conficiendum ‹de his›* [s.l.] *rationales normas et ad scribendum maiora me promovere valeas ita ut te suffragante scientifica scribens* [f. 125r] *et mihi et tibi honorificus sim pro ut in astronomia de atlante et hercule heroyce cecinit ouidius dicens hercule supposito sidera fulsit atalas: sic te imperante et auxilium prestante philosophica scribet tuus abraham: cuius memorem atque fautorem esse quaesumus non obliviscaris ita ut omnes litterarum cultores te terrestrem bonarum litterarum deum canere queant: Sicque bene vale mea una spes iterum atque vale:*

Erasmus Horicius, *Liber musice*, en 8 livres, MS Vat. Reg. lat. 1245. Préface au cardinal Domenico Grimani […]

Sul f. di guardia che segue la legatura in pergamena «Ex libris M. Meibomii», poi cassato; nel mg. sup. di f. 1v «liber .D. Grimani Car^lis .s. Marci». La prima delle due pagi-

ne della prefazione è riprodotta a p. 634 dell'articolo di Palisca citato da Saffrey (C. V. Palisca, *The Music of Erasmus of Höritz*, in *Aspects of Medieval and Renaissance Music,* New York 1966, pp. 628-648). Ivi è anche discussa, a partire dall'intestazione della prefazione, la datazione dell'opera, da porre fra il 1504 (Grimani ebbe il titolo di card. di S. Marco il 25 dicembre 1503) e il 1508 o, meno probabilmente, il 1514; inoltre si riportano (pp. 628-629) testimonianze di Marin Mersenne e Claude Fabri de Peiresc che menzionano altre copie manoscritte dell'opera dello Höritz.

Erasmus Horicius, *De instrumentorum constructione*, MS Dublin, Trinity Coll. D. 2. 1. Préface au cardinal Domenico Grimani. *Iter Italicum* III, p. 194b.
Erasmus Horicius, *De motibus planetarum*, etc. MS London, Lincoln's Inn Library, MS Hale 105 […] *Iter Italicum* IV, p. 211a.

Cfr. le indicazioni più complete di P. O. Kristeller *locc. citt*. e, per il ms. di Dublino – dove oltre al *De instrumentorum constructione* vi è anche il *Liber in veros motus planetarum per geminas proiectiones* entrambi con dedica ed *ex libris* grimaniano (pp. 1 e 47[61]) – M. L. Colker, *Trinity College Library Dublin. Descriptive Catalogue of the Mediaeval and Renaissance Latin Manuscripts*, with introduction by W. O'Sullivan, I-II, Aldershot 1991, spec. I, pp. 799-801.

p. 11: Pietro Trapolin, *De restauratione humidi radicalis*, MS Ambr. N. 336 sup.
B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze 1958, pp. 147-148.

Il ms. ambrosiano (attualmente con ordine errato dei fascicoli: ff. 1-36, 61-86, 50-60, 37-49) contiene due testi del Trapolin: a f. I^{r} «*Petri Trapolini Patavini Quaestio / de aequali ad pondus / seu de complexione humana*», f. 1^{r}: «*Incipit subtilissima qu(aesti)o de equali ad pondus .i. de complexione humana edita ab ex^{mo} et perspicacissimo viro D(omi)no Petro Trapolino Pattavino*», testo che termina a f. 48^{v} con la sottoscrizione «finis qu(aesti)onis XXVI augusti MDIII»; segue a f. 50^{r} «*Eiusdem Petri Trapolini quaestio pulcherrima de restauratione humidi feliciter incipit*», che termina a f. 85^{v} con la sottoscrizione «die veneris XV° mensis martii / anno salutis christiane MDIIII impositus fuit finis scribendi hanc qu(aesti)onem a me thoma Campegio Bononiensi:». Bruno Nardi, nella sua fondamentale raccolta di *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze 1958, menziona (§ VII. *Appunti intorno al medico e filosofo padovano Pietro Trapolin*, pp. 147-178, spec. 147-148) il manoscritto ambrosiano segnalato da una nota di P. O. Kristeller (*Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi*, «Medievalia & Humanistica» 9, 1955, pp. 76-101, spec. 77-78 n. 10), ne precisa l'ambiente culturale e rileva che i fogli sono in cattivo ordine. Aggiunge poi che «si parla anche di una stampa *De restauratione humidi radicalis*, che si dice dedicata al Cardinal Domenico Grimani; ma non sono riuscito a trovarla, per quanto ne abbia fatto ricerca». Ma di tale stampa non ho rilevato menzione né nel codice – che non ha alcuna dedica – né nell'articolo del Kristeller, né essa risulta dai repertori.

Abraham de Balmes, *Epistola expeditionis*, MS Vat. lat. 3897. Dédicace au cardinal Domenico Grimani […]

Si tratta del medesimo testo ricordato a p. 10 (cfr. *supra*, p. 264).

Inoltre:

G. Mercati, *Appunti Scolariani*, «Bessarione» 36, 1920, pp. 109-143, rist. in *Opere Minori*, IV, Città del Vaticano 1941, pp. 72-106 (da cui cito), segnala (p. 87 n. 1) nel Vat. lat. 4560, ff. 1 sgg. «Georgii Scholarii *praenotationes in logicam et in Porphyrii libellum* qui dicitur Introductio: ex diversis voluminibus a Boniphatio Bembo Brixiano in

latinum conversae iussu R.mi Car.lis Grimani et patriarchae Aquileiensis» (sul Bembo cfr. M. E. Cosenza, *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800*, I-VI, Boston 1962-1967, spec. I pp. 490-491; A. Balduino in *DBI* 8, Roma 1966, pp. 111-112).

p. 12 sgg. *Ouvrages imprimés*

Delle opere a stampa dedicate al Grimani non sono edite le prefazioni della *Summa divinarum ac naturalium difficilium quaestionum* di Girolamo Taiapietra (p. 16), della traduzione latina del *De proemio et eius partibus questio…*, Milano, Leonardo Vegio 1511, e del *De sermone latino* di Adriano Castellesi (p. 17). Per quest'ultima opera cfr. quanto ho osservato sopra; dell'opera del Taiapietra non mi è stato accessibile alcun esemplare; ho invece esaminato – assai rapidamente invero – l'edizione Paris, BnF Rés. R 688(2) – non D 688(2) – del *De proemio* di Averroè senza peraltro rilevarvi alcuna dedica al Grimani. Essa ha invece (c. 1v) una lettera prefatoria *Reverendissimo in Christo D. Stephano Parisiensi Archiantistiti celeberrimo: Paulus Israelita supplici-ter se commendat: & S.D. perpetuam*.

pp. 12 e 39-40: Elia del Medigo, *Averroes, Tractatus cui inscribitur littera .l. seu lamda ex libro metaphysice*, trad. lat. par Elias Cretensis Hebraeus, Venise, Andrea Torresani, 21 août 1488.

L'epistola dedicatoria è pubblicata anche – dal ms. Par. lat. 6508, f. 77 e con le varianti (fra di esse alcuni ampliamenti che ricorrono identici nell'ed. pubblicata da Saffrey) dell'edizione a stampa del 1489 sulla base della quale l'aveva pubblicata M. Steinschneider, *Miscellen*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 37, 1893, pp. 185-188 – nell'articolo (citato da Saffrey, p. 12) di B. Kieszkowski, *Les rapports entre Élie del Medigo et Pic de la Mirandole*, «Rinascimento» 4, 1964, pp. 41-91, spec. 76-77.

Alcune aggiunte – da verificare – alla silloge di dediche al Grimani raccolte da Saffrey vengono dalla biografia di Grimani del Paschini, che segnala:

– «Nell'edizione della *Logica* di S. Alberto Magno, pubblicata a Venezia dal de Gregoriis: 15 giugno-27 settembre 1494, è aggiunta l'epistola dedicatoria di Nicoletto Vernia al nuovo cardinale Domenico Grimani, alla quale il Vernia fece seguire in quel volume una sua *Quaestio de medio potissimae demonstrationis* [Th. Accurti, *Editiones saeculi XV etc.*, Florentiae 1930, p. III n° 677]» (Paschini 1943, p. 127). Il catalogo on-line della Harvard University Library segnala che, dei due esemplari di questa edizione (*GW* 677) posseduti dalla biblioteca, uno (Houghton Inc 4537 (B) (21.2)) ha «inserted after leaf C6 … 2 conjugate unsigned leaves headed "Reuerendissimo in Christo patri ac D(omi)no d. Dominico Grimano & sancti Nicolai inter imagines diacono cardinali: Nicoletus Uernias theatinus ciuis uincentinus se commendat" & containing a treatise on the question "Quid sit medium in potissima demonstratione: an diffinitio sibi: an passionis"».

– «Bernardino Trevisan inquisitore dedicò al Grimani protettore dell'ordine dei Minori una *Quaestio theologalis de paupertate fratrum minorum etc.* [E. Cicogna, *Iscrizioni Veneziane*, I, p. 190]» (Paschini 1943, p. 130). L'opera, il cui titolo intero è *Questio theologalis De paupertate fratrum minorum et dispensatione eius legitima*, è stata pubblicata a Venezia da Giacomo Penzio nel 1505.

– «Girolamo Polani, cittadino veneziano dedicò al Grimani: *Conclusiones Bononiae*

Ferrariaeque disputatae in materia teologica e metafisica» (Paschini 1943, p. 130). Non ho reperito, al momento, ulteriori informazioni su quest'opera.
– «Cristoforo Marcello protonotario apostolico dedicò al Grimani un'orazione latina detta a Roma la festa d'Ognissanti, stampata poi senza data né nome di tipografo: *Christophori Marcelli Patricii Veneti Proto. Aposto. Oratio ad Iulium II Pont. Max. in die omnium sanctorum in Capella habita*. – Nella dedica il Grimani è detto: "Episcopo Portuen. Patriarchae Aquileien." ma le lodi che gli si fanno sono generiche» (Paschini 1943, pp. 139-140, che ne discute poi più puntualmente la data fissandola al 1° novembre 1511).

Alla funzione di protettore dell'ordine dei Frati Minori è legata anche la dedica al Grimani dell'opera di Pedro da Cruz, *Preclarissimum opus Antiminorica vocatum adversus Minoricam fratrum dictorum de observantia noviter editum*, Venetiis, per Simonem de Luere nomine domini Iordani de Dinslaken, 25 Junii 1505, segnalata nella voce di G. Benzoni-L. Bortolotti dedicata al Grimani in *DBI*, 59, Roma 2002, pp. 599-609 (contributo che Saffrey ha conosciuto solo quando ormai si dava il "si stampi" al volume che stiamo esaminando, senza poterne tener conto [p. 2] e che, peraltro, fatta eccezione per il Breviario, non dedica che un cenno alla biblioteca grimaniana).

– pp. 33-38 e 106: ai diversi inventari manoscritti della biblioteca grimaniana greca a Sant'Antonio di Castello citati da Th. Freudenberger, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani*, «Historisches Jahrbuch» 56, 1936, pp. 15-45 e da H. D. Saffrey si aggiungano:
a) una copia dell'inventario C conservata nell'Ambr. S 171 inf., fasc. b, ff. 25^{r}-39^{r}: posso per ora rilevare – sulla base di una trascrizione parziale che ne trassi anni or sono – che essa presenta come il Vaticano almeno il primo e il terzo dei tre articoli di cui viene segnalata (p. 105) l'omissione da parte del Marc. lat. XIV 342 (I 24: Jo. Chrisost. ep(isto)lae in banco 3. 4. 237 [cfr. f. 32^{v}]; M 4: Mathei Monachi collectiones conciliorum secundum Alphabetum 3. 3. 354 [f. 34^{r}]) e, come il Marciano e il Vaticano, le indicazioni di doppia collocazione segnalate agli articoli A 21, A 38, C 44 etc. I rapporti tra i tre testimoni meritano di essere riconsiderati.
b) la breve lista conservata nel Vat. gr. 2240, ff. 57^{v}-58 (cfr. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti … Codices Vaticani graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columnenses)*, rec. S. Lilla, Città del Vaticano 1985, pp. 368-375, spec. 373), in coda a una lista greca di 14 mss. intitolata ἐκλογὴ βιβλίων τῶν παρ᾽ ἐνέταις ἐν τῷ ἱερῷ ἰωάν καὶ πώλου τῶν ἁγίων (f. 56^{r}; edita in J. L. Heiberg, *Bibliotheksnotizen*, «Philologus» 55, 1896, pp. 732-748, spec. 747) e a una lista di 102 codici τῶν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ ἁγίου μάρκου. Anche l'elenco relativo a Sant'Antonio di Castello è stato edito dallo Heiberg con l'indicazione di alcune corrispondenze con il catalogo del Tomasini (p. 748: «S. 16 Plutarchi Moralia, de XII laboribus Herculis, S. 17 Procopii historia, G. Trapezuntii pro Religione Christiana ad Turcas, und, was entscheidend ist [*scil.* per l'identificazione della biblioteca con Sant'Antonio di Castello], S. 18 Aristotelis Politica manu Theodori Gazae eleg. scripta»).

Trascrivo dall'articolo di Heiberg la lista aggiungendovi le concordanze con i mss. grimaniani dell'inventario A (il numero in apice indica la linea della descrizione in A, nel caso di codici miscellanei):

τῶν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου
Plutarchi ethica A 101, A 31, A 156, A 252, A 265

Dexippi Platonici questiones in predicamenta Aristotelis	A 118[3], A 1[4]
Disputatio adversus Turcas	A 122[1]
Procopii Caesariensis historia	A 122[2], A 154
Ioannes Pediasimus de laboribus Herculis	A 122[4], A 219
Adamantini ph(ilosoph)ia compendiaria	A 127[1]
Manasse chronica ab initio mundi	A 129, A 14, A 81
Theodosii Alexandrini grammatica	A 133[1-2]
Georgii Choerobosci commentaria in grammaticam Theodosii	A 133[3]
Epistolae Michaelis Byzantii	A 135
Pythagorae sophistae suffragium	A 137
[f. 58[r]]	
Manuellis Pselli solutiones astrologicorum dubiorum (= A 141), Philo Judaeus (= A 143[1])	
Justiniani et Bellissarii epistolae	A 143[2]
Justini philosophi et martyris exp(ositi)o fidei	A 153[2]
Theodori Metochitae doxologia	A 160
Gregorii Trapezuntiae epistolae	A 187[2]
Melissa ex diversis auctoribus	A 191
Juliani apostate de sole oratio ad Salustium, item liber qui inscribitur misopogon vel Antiochicus	A 194[3-4]
Prisciani lydi ph(ilosoph)i paraphrasis in librum Theophrasti	A 194[5]
Excerptum ex Dionysii Halicarnassei historiis	A 185[1]
Excerptum ex historia Theophrasti de plantis	A 185[4]
Excerptum ex Polybio de Italiae figura	A 185[8]
Excerptum ex Strabone	A 185[10]
Plethonis de dogmatibus Platonicorum et Zoroastricorum	A 185[2]
Plethonis Thessaliae chorographia	A 185[4-5]
Bessarionis, Plethonis et Andronici quaedam	A 185[6-7]
Aristotelis politica scripta manu Gazae	A 42

A proposito delle identificazioni di codici grimaniani proposte nel volume di Diller-Saffrey-Westerink si può segnalare, dalla bibliografia recente:

– pp. 107-108: Grimani n° 3: va aggiunto il segno di = fra 'Not.' e '*Vindob. Phil. gr.* 220': cfr. Jackson 1999, pp. 4-5; Jackson 2000, p. 32.

– pp. 108-109: Grimani n° 4: per il carattere grimaniano del Vat. gr. 1411 cfr. G. Mercati, *I codici Vaticani latino 3122 e greco 1411* [1920], in *Opere minori*, IV, Città del Vaticano 1941, pp. 154-168, e Jackson 2000, p. 30, che indica come probabilmente la parte del ms. contenente Niceforo Gregora e Sinesio sia da identificare con la seconda sezione del Monacensis gr. 461 (del quale la prima parte corrisponde a Grimani n° 194 e la terza a Grimani n° 85).

– p. 110: Grimani n° 11: è identificato con l'attuale Monacensis gr. 545 da Jackson 2000, p. 32, che rileva il n° 11 «inside the front cover».

– pp. 110-111: Grimani n° 12: Jackson 2000, p. 32, identifica come grimaniano il Monacensis gr. 495 segnalando che «folio 1 has had its lower portion cut off in a configuration often used to hide the former occurrence of his [Grimani's] *ex libris*».

– p. 115: Grimani n° 40: sul grimaniano Mosq. Bibl. Univ. 3 (*olim* Coisl. gr. 342) cfr. M. Sosower, *Marcus Musurus and a codex of Lisias*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 23, 1982, pp. 377-392, spec. 379-380; M. Sicherl, *Griechische Erstausgaben des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn 1997, pp. 252-253.

– p. 116: Grimani n° 46: il Monacensis gr. 225, ff. 41-399 segnalato in 'Not.' è grimaniano: cfr. p. 106 e, per la sua prima parte, p. 133 (Grimani n° 153); inoltre Mercati, *I codici Vaticani latino 3122 e greco 1411*, cit., pp. 275-276 n. 1.
– p. 121: Grimani n° 72: manca il segno di = fra 'Not.' e '*Vindob. Hist. gr.* 78, ff. 1r-105v': il codice è indicato come grimaniano a p. 106; alla bibliografia si aggiunga Jackson 1999, pp. 3-4 e 4 n. 1 ove si registra l'attribuzione – di E. Gamillscheg – del ms. alla mano di Andronico Callisto (cfr. anche la ripr. di f. 1r a p. 6, tav. 1).
– p. 122: Grimani n° 79: è identificato con il Vind. phil. gr. 22 da Jackson 1999, p. 4 (ripr. di f. 11r a p. 7, tav. 2).
– p. 127: Grimani n° 116: «… Not. Cfr. *Paris. gr.* 3002». Il ms. è indicato come grimaniano da A. Diller, *The Manuscript Tradition of Aeschines' Orations* [1979], in *Studies in Greek manuscript tradition,* Amsterdam 1983, pp. 219-249 § 22, spec. pp. 227, 239-240, 243, che ne segnala anche la precedente appartenenza a Gaspare Zacchi di Volterra, vescovo di Osimo.
– p. 129: Grimani n° 127: il Monac. gr. 536, segnalato nella rubrica 'Not.', è identificato come grimaniano in Jackson 2000, p. 32.
– p. 131: Grimani n° 141: va aggiunto il segno di = fra 'Not.' e '*Monac. gr.* 537, ff. 1-36': il ms. è indicato come grimaniano a p. 106; cfr. anche Jackson 2000, p. 32.
– pp. 135-136: Grimani n° 171: è l'attuale Monacensis gr. 512: cfr. Jackson 2000, p. 32, che segnala l'*ex libris* di Grimani a f. I, fra il *pinax* latino di Hoeschel e quello greco antico.
– p. 139: Grimani n° 194: manca il segno di = fra 'Not.' e '*Monac. gr.* 461, ff. 1-77': il codice è indicato come grimaniano a p. 106 e come tale è indicata (pp. 122-123) la sua terza parte, ff. 117-185 = Grimani n° 85. Cfr. *supra* Grimani n° 4.
– p. 141: Grimani n° 208: cfr. i contributi di Sosower e Sicherl citati *supra* al ms. Grimani n° 40.
– p. 147: Grimani n° 248: è identificato da Jackson 2000, p. 29, con il Monacensis gr. 490. Per la sezione falaridea cfr. D. Muratore, *Le «Epistole» di Falaride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia 2002, pp. 82-83.
– pp. 147 e 156: Grimani n° 251 e n° 323: l'uno o l'altro ms. grimaniano è identificato con l'Escorial Ω. I. 12 da Jackson 2000, p. 33.
– p. 148: Grimani n° 253: è identificato con il Monacensis gr. 321 da Jackson 2000, p. 33 n. 23 che segnala il numero «253 still to be seen in the back of the codex».
– p. 149: Grimani n° 259: è identificato da Jackson 1999, p. 4, con l'opuscolo stampato (da aggiungere pertanto all'elenco di p. 103) oggi compreso nel Vind. Phil. gr. 22, ff. 108-138 «which has at the top of its first printed page the number 259».
– p. 151: Grimani n° 277: per l'Havn. Reg. nov. oct. 5 cfr. ora B. Schartau, *Codices graeci Haunienses. Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen*, København 1994, pp. 345-346 (segn. NkS 5, 8°).
– p. 152: Grimani nn.i 287-288: Jackson 2000, p. 32, identifica la seconda parte del Monacensis gr. 537 con il ms. Grimani n° 288; Diller-Saffrey-Westerink identificano Monac. gr. 537, ff. 37-108 con «287+288».
– p. 153: Grimani n° 294: è da identificare con i ff. 148-199 del Vat. Reg. gr. 104, scritti in parte da Georgios Gregoropoulos (sscr. a f. 199r; il Gregoropoulos ha copiato anche altri codici grimaniani, il Vat. Barb. gr. 97 e parte del Vat. gr. 1720: cfr. *Repertorium der griechischen Kopisten*, 3. *Rom mit dem Vatikan*. A. *Verzeichnis der Kopisten*, erstellt von E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, Wien 1997, n° 98) e codicologicamente indipendenti dal resto del ms. Al centro del mg. inf. del primo foglio (f. 148r) si legge il numero «294» e nel margine superiore del medesimo foglio, par-

zialmente intaccato dalla rifilatura e quasi svanito, l'*ex libris* grimaniano. In seguito appartenne alla biblioteca di Jean Hurault de Boistaillé (*ex libris* nel mg. inf. del medesimo f. 148^{r}), come anche le restanti parti del codice: cfr. Muratore, *Le «Epistole» di Falaride*, cit., pp. 130-133.
– p. 156: Grimani n° 317: è stato riconosciuto nell'Ambr. Q 74 sup. (gr. 681) da C. Pasini, *Integrazioni e correzioni al «Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae» di Emidio Martini e Domenico Bassi (= MB)* [1994], in *Codici e frammenti greci dell'Ambrosiana. Integrazioni al Catalogo di Emidio Martini e Domenico Bassi*, Roma 1997, pp. 83-87, grazie all'identificazione delle pagine iniziali che ne sono state distratte e che oggi sono i ff. 4-7 dell'Ambr. D 137 suss., sulle quali (f. 4^{r}, mg. sup.) si rilevano segnatura e nota di possesso «317 – Liber D(omi)nici Grimani Car(dina)lis S. Marci». Pasini rileva anche p. 191 (= 86) come il ms. fosse già assente nell'inventario del 1528 di Martin Richter (Vat. lat. 14011) e come poco dopo il codice si trovasse nella biblioteca di G. V. Pinelli, con la quale entrò nell'Ambrosiana nel 1609. Sono debitore alla cortesia di mons. Pasini, che ringrazio, della segnalazione di questa identificazione.
– p. 157: Grimani n° 331: anche in questo caso va aggiunto il segno = dopo 'Not.': il Vind. hist. gr. 130 è presentato come grimaniano a p. 106; cfr. inoltre Jackson 1999, p. 4.
– p. 159: Grimani n° 345: è identificato con il Monacensis gr. 481 da Jackson 2000, p. 31: «The first five folios came at the end at one time. Synesius on folio 6 began the text. Under ultraviolet light the *ex libris* of Domenico Grimani shows up at the top of the folio».
– p. 160: Grimani n° 338: il Vind. Phil. gr. 160 segnalato nella rubrica 'Not.' è indicato come grimaniano da Jackson 1999, p. 4; cfr. anche Jackson 2000, p. 33.
– pp. 161-162: Grimani n° 365: il ms. Par. gr. 585 ha al f. I^{r}, oltre alla nota di possesso di «Ex Bibliotheca Jo. Huralti Boistallerij», anche l'esplicita indicazione «Transcriptus ex antiquo exemplari / Bibliothecae Grimanae, ‹et› (*s.l.*) recognitus, / Impensa facta aureorum decem».
– p. 162: Grimani nn.i 368 e 369: il copista di entrambi i codici è stato identificato in Demetrio Mosco: cfr. *Repertorium der griechischen Kopisten*, I. *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens*. A. *Verzeichnis der Kopisten*, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, Wien 1981, n° 97; Jackson 1999, p. 5.
– p. 165: Grimani n° 391: il ms. Monacensis gr. 361a, ff. 7-58, menzionato nella rubrica 'Not.', è grimaniano: cfr. Jackson 2000, p. 31: «*Catoptrica* begins on folio 15 with Grimani's 391 to the left of its title».

Davide Muratore

Karin Hult, *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai 1-26 & 71*, A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes. With a Contribution by Börie Bydén, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 65), pp. XLIV + 360. [ISBN 9173464341]

In un recente saggio sul crepuscolo della creazione nell'Occidente, George Steiner si è interrogato sulle possibilità attuali del linguaggio, condizionato dal *retaggio prescrittivo* del passato:

> Ma com'è possibile pensare in modo nuovo? Com'è possibile fabbricare o cucire pensieri nuovi a partire da un tessuto – parole, frasi – già «pre-accentuato» e irreparabilmente di seconda mano (pensiamo in parole)? Come si può concepire una qualsiasi poesia nuova quando la sua sola forma di realizzazione è quella del discorso linguistico, che sposta gettoni già utilizzati un miliardo di volte? (*Grammatiche della creazione* [2001], trad. it. Milano 2003, p. 138).

Steiner, che dà nuovamente prova in questo suo libro di una cultura enciclopedica, avrebbe potuto senz'altro citare Teodoro Metochita (1270-1332), che già sette secoli prima, nel proemio delle *Semeioseis gnomikai* (*Sem.*), aveva confessato la medesima aporia, sostenendo che era ormai impossibile, ai suoi tempi, scrivere qualcosa di originale, sia in materia religiosa che profana:

> Πάντα γὰρ ὡς εἰπεῖν φθάσαντ᾽ ἄλλοις εἴληπται, καὶ οὐδὲν ὅ τι λείπεται μεθύστερον νῦν ἡμῖν μοιρίδιον εἰς χρῆσιν τῇ φωνῇ, οὔθ᾽ ὅσα γε περὶ τῶν θείων καὶ οἷς μάλιστα κατ᾽ ὀφειλὴν ἀξιώσειέ τις ἂν προσέχειν, οὔθ᾽ ὅσα γε τῆς περὶ τῶν ἄλλων ἔξωθεν σοφίας. (*Sem.* 1.2.1)

La citazione del passo è tratta dal primo volume della nuova edizione critica delle *Sem.*, intrapresa da K. Hult (H.), che giunge ora a soddisfare uno dei *desiderata* della bizantinistica, che ben vent'anni fa aveva espresso Marcello Gigante in occasione del XVI Congresso internazionale di studi bizantini tenutosi a Vienna, osservando che l'edizione ottocentesca (Leipzig 1821) dei *Miscellanea philosophica et historica* di Müller-Kiessling (M.-K.) «non solo è scarsamente accessibile, non ostante un reprint di Hakkert [1966], ma è assolutamente datata e veramente difettosa» (*Logos Basileus. Cenni introduttivi all'inedito Protrettico di Teodoro Metochites*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 32/4, 1982, p. 360). L'edizione rientra nel "Metochites Project", avviato nel 1993 da una cooperazione fra studiosi delle università di Cipro, Department of Greek Studies, Philosophy and History (Panagiotis A. Agapitos e Kalliope Pougiorou), e Göteborg, Department of Classical Studies (Ole L. Smith, scomparso prematuramente nel febbraio 1995, Karin Hult e Börje Bydén), la cui presentazione ufficiale risale al 1996 con lo studio "pilota" *Theodoros Metochites on Philosophic Irony and Greek History: Miscellanea 8 and 93*, edited with Introduction, Translation and Notes by P. A. Agapitos, K. Hult and O. L. Smith, Nicosia-Göteborg 1996.

Le *Sem.* sono una raccolta di 120 saggi di vario argomento, pubblicati dal grande logoteta di Andronico II Paleologo (1282-1328) verosimilmente tra il 1326 e il 1328 (p. XIV). Di questi il primo dei quattro volumi di cui si comporrà l'opera integrale comprende i capitoli 1-26 e 71:

1. Προοίμιον, ἐν ᾧ καὶ ὅτι οὐκ ἔστι νῦν λέγειν.
2. Περὶ μνήμης καὶ ὅτι ἀναγκαῖον.
3. Περὶ τῆς ἀσαφείας τῶν Ἀριστοτέλους συνταγμάτων.
4. Ὅτι πάντες ἥττηνται δοξοσοφίας.
5. Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους δοξοσοφίας καὶ περὶ τῶν μαθηματικῶν.
6. Ὅτι πολὺ πάντες ἥδονται οἷς ἂν συνεθισθῶσιν.
7. Περὶ τῆς εἰς τὸν Πυθαγόραν πάντων τῶν σοφῶν εὐλαβείας καὶ περὶ τοῦ μαθηματικοῦ.
8. Ὅτι πᾶσι σύνηθες τοῖς σοφοῖς εἰρώνεια καὶ τὸ χαριεντίζεσθαι, καὶ Πλάτωνι μάλιστα καὶ Σωκράτει.
9. Ὅτι οὐκ ἔστιν ὡς νοεῖ τις λέγειν.

10. Ὅτι ἀνευλαβῶς ἅπαντες οἱ σοφοὶ πρὸς τοὺς πρὸ αὐτῶν ἐχρήσαντο, ἐν ᾧ καὶ περὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους.
11. Περὶ Ἀριστοτέλους καὶ τῆς εἰς τὸ φυσικὸν καὶ λογικὸν εὐδοκιμήσεως τοῦ ἀνδρός.
12. Ἔτι περὶ τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ περὶ τοῦ φυσικοῦ κατ᾽ αὐτὸν καὶ λογικοῦ.
13. Περὶ Πλάτωνος καὶ τοῦ μαθηματικοῦ τῆς σοφίας καὶ μάλιστα περὶ τοῦ ἁρμονικοῦ.
14. Ὅτι οὐκ ἐξαρχῆς τέλειον κατέστη τὸ τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης.
15. Περὶ Ἰωσήπου.
16. Περὶ Φίλωνος.
17. Ὅτι πάντες ὅσοι ἐν Αἰγύπτῳ ἐπαιδεύθησαν τραχύτερον τῷ λέγειν χρῶνται.
18. Περὶ Συνεσίου.
19. Περὶ Δίωνος.
20. Περὶ Ξενοφῶντος.
21. Περὶ τῶν Ἀριστοτελικῶν βιβλίων τῶν μετὰ τὰ φυσικά, καὶ περὶ τοῦ βιβλίου Ἑρμογένους τοῦ περὶ μεθόδου δεινότητος.
22. Περὶ τοῦ ἐν τῇ μαθηματικῇ ἐπιστήμῃ ἀστασιάστου.
23. Περὶ τοῦ ἐν τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ ἀβεβαίου.
24. Ὅτι διὰ τὸν πρὸς ῥητορικὴν πόλεμον ἀεὶ διαλόγοις ὁ Πλάτων χρῆται.
25. Ὅτι διὰ τὴν πρὸς Πλάτωνα μάχην σπουδάζειν ἠξίωσεν Ἀριστοτέλης περὶ τὴν ῥητορικήν.
26. Ὅτι τῷ ἁπλῷ καὶ ἀτημελήτῳ τῆς φωνῆς φιλοσοφία οἰκείως ἔχει.
71. Περὶ Πλουτάρχου.

Come si può vedere dall'elenco, alcuni di questi saggi sono dedicati ad Aristotele e Platone (3, 5, 8, 10-13 [ma in realtà *Sem.* 13 è più incentrato su Pitagora, cfr. H., p. 127 n. 1], 21 [si tratta di una σύγκρισις fra la *Metafisica* di Aristotele e il Περὶ μεθόδου δεινότητος di Ermogene], 24-25), altri a Pitagora e alle scienze (7, 14, 22-23). Un gruppo abbastanza omogeneo (15-20) è consacrato ad antichi autori; ciò spiega anche l'inserimento per motivi tematici (p. XLI) del capitolo su Plutarco (71) dopo la serie 1-26 (conclusa non a caso da un saggio sul linguaggio filosofico [*Sem.* 26]), dal momento che esso appartiene al medesimo filone critico-letterario di *Sem.* 15-20. *Sem.* 9 si lega concettualmente al proemio (*Sem.* 1, vd. *supra*). Rimangono infine, in questa prima serie di saggi, *Sem.* 2, 4, 6, che riguardano questioni morali, come, ad es., l'amletico cap. 58 Πότερον ἄμεινον ἀνθρώπῳ τὸ γενέσθαι ἢ τὸ μὴ γενέσθαι, καὶ ὅτι ἄμεινον τὸ γενέσθαι.

L'edizione del testo greco, con traduzione inglese e note (pp. 1-243), è preceduta da un'introduzione divisa in 5 paragrafi (1. Theodore Metochites [p. XIII]; 2. The *Semeioseis gnomikai* [pp. XIV-XVI]; 3. The manuscripts [pp. XVI-XXXIII]; 4. The edition of Müller and Kiessling [pp. XXXIII-XLI]; 5. The present edition [pp. XLI-XLIV]) ed è seguita da un saggio di Börie Bydén (*The Nature and Purpose of the Semeioseis gnomikai: The Antithesis of Philosophy and Rhetoric* [pp. 245-288]), il quale a breve distanza, nella stessa collana, ha pubblicato la *Stoicheiosis Astronomike* (*Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Göteborg 2003). Chiudono il volume la bibliografia (pp. 289-295) e tre indici (Index of passages [pp. 296-305]; Index of Greek words [pp. 306-357]; Index of Greek names [pp. 357-360]).

H. si è basata per questa edizione su tre mss., P (Parisinus gr. 2003, ca. 1328-1334),

M (Marcianus gr. 532 [coll. 887], ca. 1326-1328), E (Scorialensis gr. 248 [*olim* Y.I.9], ca. 1539-1542), dei quali i primi due ha collazionato su microfilm e *de visu*, il terzo unicamente su microfilm. Di questi solo E serba il titolo Γνωμικαὶ σημειώσεις, al quale H. ha invece preferito l'ordine inverso, Σημειώσεις γνωμικαί, ricavandolo da una nota scritta da Andrea Darmario sul f. 1v di P (pp. XIV sg.). Quest'ultimo codice reca le correzioni e le note marginali di due diverse mani, P^1 e P^2, la seconda delle quali è da identificare con Niceforo Gregora, il quale ha vergato anche tre note contenenti riflessioni personali di Metochita sulla propria opera, ed è da considerare l'editore di P (pp. XVIII-XX). M, di ardua lettura in molte sezioni a causa dei danni provocati dall'umidità, doveva appartenere alla biblioteca del Bessarione ed è l'antigrafo da cui è stato copiato E (pp. XX-XXII).

Sui rapporti fra Teodoro e il suo pupillo Niceforo, l'erede del patrimonio librario costituito per iniziativa del grande logoteta nella celebre biblioteca del monastero costantinopolitano di Cora, vd. M. Menchelli, *Appunti su manoscritti di Platone, Aristide e Dione di Prusa della prima età dei Paleologi. Tra Teodoro Metochite e Niceforo Gregora*, «Studi Classici e Orientali» 47, 2000 [2002], pp. 141-208, in partic. 177-180, 198-203; D. Bianconi, *Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi*, «Byzantinische Zeitschrift» 96, 2003, pp. 521-558, in partic. 536 sgg., cfr. inoltre N. Teteriatnikov, *The Dedication of the Chora Monastery in the time of Andronikos II Palaiologos*, «Byzantion» 66, 1996, pp. 188-207. Per il Bessarione cfr. G. Fiaccadori (ed.), *Bessarione e l'Umanesimo*, Catalogo della mostra, Napoli 1994, e, più recentemente, G. Lusini, *Bessarione di Nicea. Orazione dogmatica sull'unione dei greci e dei latini*, Napoli 2001 (cfr. A. M. Taragna, «Medioevo Greco» 2, 2002, pp. 302 sg.).

Dopo una chiara esposizione dei rapporti tra P, M ed E (se è certa la derivazione di E da M, all'ipotesi che P possa essere una copia di M, H. preferisce, sulla base di alcuni errori separativi di M, postulare l'indipendenza di M e P), e la costituzione dello *stemma codicum*, dove non trova spazio nessuno dei numerosi mss. recenziori risalenti per lo più al XVI sec. e tutti derivati da P – e per questo non utilizzati da H. – (pp. XXII-XXXIII), si passa ad elencare le numerose varianti rispetto all'insoddisfacente e mendosa edizione di M.-K. (basata essenzialmente sul Cizensis 64 [XVI sec.] e su altri tre apografi), le cui pagine sono stampate da H. in margine al suo testo. Da questa lista sono omesse varianti in elisione e differenze nella punteggiatura, mentre un asterisco registra i casi in cui la lezione stampata da H. si trova in una nota al testo di M.-K. (pp. XXXIII-XLI).

p. XXXIV: citando il pinax o΄, viene segnalata per τά τε ἄλλα l'omissione di τε in M.-K. 7.19. In realtà, in M.-K., p. 7 n. 43, leggiamo: «διὰ τὰ ἄλλα: reliqui omnes διὰ τά τε ἄλλα». Occorreva pertanto, secondo il criterio su elencato, indicare correttamente 7.19*.

p. XXXVI: in *Sem.* 4.3.2 τῶν μὴ προσηκόντων, si stampa, per il corrispondente M.-K. 37.20, «τῶν [lacuna] κόντων». L'indicazione in questo caso è esatta, ma sarebbe stato preferibile rimandare anche a M.-K., p. 38 n. 16 «Fors. legendum προσηκόντων».

p. XXXVIII: citando *Sem.* 17.2.5 τήν τε θείαν, viene segnalata l'omissione di τε in M.-K. 126.8, ma in M.-K., p. 126 n. 15, leggiamo: «τὴν, C. Paris. Reg. τήν τε». Come si è già notato, anche in questo caso bisognava indicare correttamente 126.8*.

p. XXXIX: in *Sem.* 25.1.8 ἐστὶν ὁ ἀνὴρ… ἐν οἷς, si segnala, per il corrispondente M.-K. 171.21, «repeated in MK». Sarebbe stato però preferibile rinviare anche a M.-K., p. 171 n. 5. Stessa osservazione, infine, vale anche per *Sem.* 26.1.5, cfr. M.-K., p. 174 n. 4.

Nell'ultimo paragrafo dell'introduzione, dove sono esposti i criteri editoriali, la H. si sofferma (p. XLIII) a parlare dei problemi della traduzione inglese, in cui ha cercato, districandosi fra le asperità della lingua, notoriamente ostica, di Metochita, di restare fedele all'originale greco, senza però perdere di vista la leggibilità. E dobbiamo riconoscere che è riuscita pienamente in quest'impresa, resa ancora più difficoltosa dallo stile di quest'autore che «tormenta e affascina ad un tempo» (M. Gigante, *Teodoro Metochites critico letterario* [1965], in *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Napoli 1981, p. 177). Le non rare esplicazioni inserite tra parentesi quadre nel corso della traduzione, lungi dall'annoiare il lettore, sono in realtà la testimonianza più schietta dei problemi di comprensione del greco di Metochita che una studiosa attenta ed onesta come la H. – già nota per il suo *Syntactic Variation in Greek of the 5th Century A.D.*, Göteborg 1990 – si pone e pone al lettore, cui lascia in definitiva un margine per intervenire nei punti dubbi, fornendo una differente interpretazione. E di problemi linguistici ed interpretazione testuale trattano principalmente le note che corredano la traduzione, anche se *passim* vi trovano spazio *Realien* e *fontes*.

Analogamente a quanto notato da E. Jeffreys su «Byzantinische Zeitschrift» 95, 2002, p. 159, recensendo l'edizione delle poesie di Metochita curata da J. M. Featherstone (*Theodore Metochites's poems 'To Himself'. Introduction, text and translation*, Wien 2000), utile sarebbe stato includere in questa edizione delle *Sem.* un commento, dal momento che i *loci* in app. e le note alla traduzione, la cui coesistenza origina talvolta superfetazioni (vd. *infra*), non possono considerarsi esaustivi.

Quelle che ora seguono sono alcune osservazioni ἐπιτετμημένως (riprendo l'avverbio che adopera lo stesso Metochita nel proemio dell'opera, *Sem.* 1.3.5), premettendo che i problemi di *constitutio textus* che presentano *Sem.* 1-26 e 71 non sono trascendentali, come emerge *ictu oculi* dallo snello apparato critico e dai rari casi in cui H. interviene per correggere, quasi sempre facilmente (spiriti ed errate divisioni), il testo tràdito (cfr. 3.7.8; 4.4.3; 5.2.1; 6.3.1; 7.2.5; 12.4.5; 12.7.4; 13.4.5; 18.5.1; 19.3.7; 22.2.2; 71.4.5; 71.6.5; 71.7.5; 71.11.4):

p. 20: H. non motiva le ragioni della † segnata davanti al titolo di *Sem.* 1;

pp. 32 sgg.: per l'interesse di Metochita alla filosofia di Aristotele (*Sem.* 3, cfr. 5, 7, 10-12, 21, 25) vd. ora Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike*, cit., pp. 40-104;

p. 33 n. 2: la supposizione di H. che in 3.1.1 «ὅμως belongs with πείθω δ᾽ οὖν οὕτως ἐμαυτόν, despite its juxtaposition with ξυνδοκῇ» è ampiamente plausibile (e da preferire all'altra possibilità di leggere ὁμῶς, unito a ξυνδοκῇ), visti i casi non isolati in cui ὅμως si trova nella protasi, pur riferendosi all'apodosi, cfr. LSJ, *s.v.*, II.1. A ciò si aggiunge, in questo passo, l'inciso ἴσως μὲν ἄμεινον ἂν ξυνορῶσιν ἢ ἐγώ, ἴσως δ᾽ οὔ, che, posto tra ξυνδοκῇ e πείθω, viene di fatto ad attenuare la dislocazione di ὅμως rispetto a πείθω δ᾽ οὖν οὕτως ἐμαυτόν;

p. 35: H. traduce μηδὲν ἄλλο λέγοντα di 3.1.7 con «[although] he is not saying», ma in questo caso pare davvero superfluo indicare tra parentesi il valore concessivo del participio;

p. 35 n. 5: sull'interesse di Metochita per Aristide cfr. Menchelli, *Appunti su manoscritti*, cit., p. 178, L. Pernot, *Rhétorique et politique dans l'essai de Théodore Métochite sur Démosthène et Aelius Aristide*, XX^e Congrès international des études byzantines. Pré-Actes, I, Séances plénières, pp. 54-56 (ne dà notizia «Byzantinische Zeitschrift» 96, 2003, p. 814);

pp. 36 sg.: nel testo greco stampato da H. in 3.2.2 (r. 8, inizio) è da segnare punto in alto (e non virgola) dopo τῶν δ᾽ οὔ, come pare ricavarsi dall'interpunzione adottata nella traduzione (p. 37) e dall'elenco delle varianti rispetto all'edizione di M.-K., dove si legge (p. XXXV) τῶν δ᾽ οὐ· [*recte* οὔ·]. H., che accoglie οὐδ᾽ di P in 3.2.2 (r. 8), osserva (n. 9) che, quanto al significato, la lezione di ME ἀλλ᾽ «is nearly as good as that of P», ma non è escluso, credo, si tratti di un errore di anticipazione di M (da cui E), visto l'ἀλλά che segue a breve distanza;
p. 38: in 3.3.4 (r. 18, fine) è da stampare γάρ ἐστιν (γὰρ ἔστιν H.);
p. 40: l'ipotesi di H. in app. a 3.5.1 (r. 16), «post εἶναι verbum δοκεῖ expectes», è più verosimile di quella di un uso, derivato dalla lingua parlata, di εἶναι = ἐστίν (cfr. p. 41 n. 15);
p. 46: in 3.7.8 (r. 15) H. corregge facilmente αὐτὸ di PME in αὐτό, ma si poteva forse aggiungere in app. «cl. Pl., *Phdr.* 245 μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν» (luogo peraltro citato tra i *fontes*);
p. 55 n. 9: commentando la traduzione di 4.5.6 (rr. 16-17), in cui non è reso il problematico ὅμως, H. aggiunge che si potrebbe emendare ὁμ<οί>ως, avverbio però usato solo due volte in *Sem.* (mai preceduto da δέ); stesso discorso – anche se H. non ne fa menzione – varrebbe per la correzione ὁμῶς (solo una volta in *Sem.*), già scartata da H. in 3.1.1 (vd. *supra*);
pp. 74-83: per Pitagora, cui Metochita consacra *Sem.* 7, e che viene elogiato, pur con qualche riserva, anche in *Sem.* 13 come pioniere dello studio scientifico della musica (13.3.5 Πυθαγόρᾳ μὲν οὕτω δὴ μάλιστ᾽ ἐπονήθη τὴν ἀρχὴν τὰ κατὰ τὴν μουσικὴν καὶ ἁρμονικὴν ἐπιστήμην, ἀλλ᾽ οὐκέτι πω καὶ παντελείως τηνικαῦτ᾽ ἐκείνῳ), cfr. Gigante, *Logos Basileus*, cit., pp. 362-365;
p. 79: nella traduzione non sembra vi sia traccia dell'inciso di 7.3.3 (r. 25) ὡς ἱστορεῖν ἔστι (a meno che non sia reso, alquanto liberamente, con «is provided [*sc.* the strongest proof]»;
pp. 82-89: di *Sem.* 8 era stata già fornita da H. un'edizione con traduzione inglese (Agapitos et al., *Theodoros Metochites*, cit., pp. 28-33), che viene qui ripresa con alcune modifiche;
pp. 84 sg.: si nota qua e là una sovrapposizione superflua, quanto a volte inevitabile, tra *fontes* e note alla traduzione. Così, *ex. gr.*, a p. 84, in app. a 8.1.4 (rr. 3-4), si rimanda per l'espressione τοῦ κόρδακος ἕνεκεν ad Aristid., Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων (412.18 Jebb), e nella pagina accanto, in nota alla traduzione (p. 85 n. 3), si legge: «The expression τοῦ κόρδακος οὕνεχ᾽ is also quoted by Aelius Aristides, *Or.* 34 (κατὰ τῶν ἐξορχουμένων), 47 Keil (= p. 412 Jebb)». Cfr. inoltre p. 82, in app. a 8.1.2 (rr. 22-23), e p. 83 n. 1; p. 72, in app. a 6.4.4 (rr. 19-20), e p. 73 n. 24; p. 70, in app. a 6.3.1 (rr. 14-15), e p. 71 n. 18; p. 64, in app. a 6.1.1 (rr. 20-21), e p. 65 n. 2; p. 36, in app. a 3.2.4 (r. 21), e p. 37 n. 10; p. 34, in app. a 3.1.6 (r. 13), e p. 35 n. 5; p. 24, in app. a 1.3.1 (rr. 11-12), e p. 25 n. 11; p. 24, in app. a 1.3.4 (r. 23), e p. 25 n. 12;
p. 110: per il verbo κατατεχνιτεύω di *Sem.* 11.2.3, 16.1.6, 71.11.5, 71.12.8 cfr. M. Hinterberger, *Studien zu Theodoros Metochites*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 51, 2001, p. 317;
p. 120: in 12.4.5 (rr. 2-3) la corr. di H. κατεξανιστάμεναι (in app. «κατεπανιστάμεναι PE, non leg. M») è normalizzante, basandosi su luoghi come *Sem.* 7.1.5, 10.4.3, M.-K., p. 55.316, 57.339, dove ricorre κατεξανίσταμαι, ma è confortata anche dal fatto che qui si tratterebbe dell'unica occorrenza in *Sem.* di κατεπανίσταμαι («insorgere contro, opporsi», costruito parimenti col gen., vd. Lampe, *s.v.*), cfr. H., p. XXVII;
p. 125 n. 15: convincente l'interpretazione del passaggio di 12.6.7 (rr. 9-10);

p. 126: sicura la corr. di H. (vd. anche p. XXVII) in 12.7.4 (rr. 4-5) del tràdito καταληπτὴν in καταληπτικὴν, cfr. 13.2.7, 23.1.3;
p. 131 n. 7: buona discussione sui problemi di costruzione in 13.3.1;
p. 133 n. 11: H. è perplessa davanti a κάλλιστ᾽ ἀνήρ di 13.4.4 (r. 32), ipotizzando che κάλλιστα sia da riferire «to Ptolemy's general excellence» e che ἀνήρ sia «redundant». Sarà piuttosto da correggere κάλλιστος, intendendo il nesso κάλλιστος ἀνήρ (cfr. Hom., *Il.* 2.673) come apposizione di Tolemeo, «uomo eccellente»?;
pp. 134 sg.: per la metafora biologica di *Sem.* 14.1.2 cfr. Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike*, cit., p. 282 n. 39;
pp. 146 sgg.: per la purezza dello stile di Giuseppe (15.2.1 Καὶ ὁ λόγος αὐτῷ καθαρὸς μέν, ἡδὺς δὲ καὶ ἱλαρὸς χρήσασθαι) cfr. il giudizio di Phot., *Bibl.*, cod. 47, 11a (I, p. 32 Henry) Καθαρὸς τὴν φράσιν καὶ ἀξίωμα λόγου μετὰ εὐκρινείας καὶ ἡδονῆς δεινὸς ἐκφῆναι, al quale Metochita anche si ispira sia per la notazione sul *pathos*, 15.3.3 καὶ παθητικὸς οἴκοθέν τε καὶ κατ᾽ ἄσκησιν ~ Phot., *ibid.* καὶ πάθη τῷ λόγῳ παραστῆσαι ἱκανώτατος, καὶ ἐγεῖραι πάθος καὶ πραῦναι δοκιμώτατος, che per la capacità di persuasione, 15.4.1 ὅς γε καὶ πιθανὸς ὢν ἐν ταῖς κατὰ χρῆσιν δημηγορίαις καὶ στοχαστικὸς εὖ μάλα καὶ ἀγχίνους καὶ ἐπιτυχὴς τῶν ἰσχυρῶν καὶ καιρίων ~ Phot., *ibid.* πιθανός τε ταῖς δημηγορίαις καὶ ἐπίχαρις, κἂν ἐπὶ τἀναντία ὁ καιρὸς καλῇ χρήσασθαι τῷ λόγῳ, δεξιὸς καὶ γόνιμος ἐνθυμημάτων ἐφ᾽ ἑκατέρᾳ;
pp. 150 sg.: in 16.1.1 πάλαι πρότερον, come mostra la punteggiatura adottata da H., deve legarsi a περιᾳδόμενον che precede, ma nella traduzione H. lo unisce ad εἰρημένον che segue («formulated in earlier times»);
pp. 158-165: R. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris 1967², p. 362, definiva «curieux» questo saggio (*Sem.* 17) dedicato agli scrittori formatisi in Egitto, tutti caratterizzati da uno stile piuttosto aspro (τραχύτερον). Per l'originalità dello stile di Cirillo di Alessandria (17.2.5 καὶ συνυφαίνει τοὺς λόγους αὐτοῦ χρώματι φωνῆς φεύγοντι τὸ λεῖον ἐπίτηδες καὶ τῆς ἀκοῆς ἔθιμον) cfr. Phot., *Bibl.*, cod. 49, 11b (I, p. 35 Henry) Ὁ δὲ λόγος αὐτῷ πεποιημένος καὶ εἰς ἰδιάζουσαν ἰδέαν ἐκβεβιασμένος καὶ οἷον λελυμένη καὶ τὸ μέτρον ὑπερορῶσα ποίησις;
p. 162: per l'influsso di Massimo di Tiro (cfr. 17.3.3) sul Metochita vd. Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike*, cit., pp. 330-334;
pp. 174-185: andava segnalato che il testo di *Sem.* 19 dell'edizione di M.-K. (pp. 141-149) era stato ristampato con alcune correzioni dal von Arnim nelle opere di Dione di Prusa (Berolini 1896, II, pp. 329-332). Per il *Dione* di Sinesio vd. ora l'edizione con ampia introduzione in Synesios de Cyrène, t. IV, *Opuscules*, I, texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat, Paris 2004, pp. 91-138 (*Notice*), 140-185 (traduzione e testo);
p. 198: Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike*, cit., pp. 289 sg., confronta 22.3.4-5 con *Stoicheiosis* 1.2.8;
pp. 218-243: per *Sem.* 71, oltre L. Tartaglia, *Il Saggio su Plutarco di Teodoro Metochita*, in *Ταλαρίσκος. Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, pp. 339-362 (ampiamente utilizzato da H.), cfr. A. Garzya, *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento*, in I. Gallo (ed.), *Atti del VII Convegno plutarcheo* (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997), Napoli 1998, pp. 26 sg.;
p. 239 n. 35: H., riferendosi a *Sem.* 71.11.4, rimanda a Tartaglia, *Il Saggio su Plutarco*, cit., p. 359 n. 66, dove leggiamo: «I riferimenti possibili sono alle *Decem oratorum vitae* (dal Wyttenbach in poi considerate pseudo-plutarchee), al Λυσιακὸς λόγος di *De audiendo* 9, 42d, e al *De gloria Atheniensium* 8, 350b-351b (su Isocrate, Demostene, Eschine, Iperide, Lisia, Antifonte, Iseo)». In realtà il rinvio da fare è al precedente la-

voro di Gigante, *Teodoro Metochites critico letterario*, cit., pp. 171 sg. n. 17 (luogo non citato da Tartaglia): «Teodoro Metochites conobbe dunque le *Decem Oratorum Vitae*, che la critica moderna a partire dal Wyttenbach ritiene spurie, ma, in questo giudizio su Plutarco critico degli oratori, può aver tenuto presenti il cap. 8 sugli oratori (Isocrate, Eschine, Iperide, Lisia, Antifonte e Iseo) dell'opuscolo *De gloria Atheniensium* e il passo *De recta ratione audiendi* (42d) sul Λυσιακὸς λόγος»;
p. 294 (Bibliography): Ševčenko 1981a è stato ripubblicato in G. Nagy (ed.), *Greek Literature*, IX, *Greek Literature in the Byzantine Period*, New York 2001, pp. 289-312.

Assai denso, nonché utile per l'intelligenza delle *Sem.*, il saggio, inserito nel volume (pp. 245-288), di Bydén, che, dopo mezzo secolo dal fondamentale studio di H.-G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München 1952 – di cui contesta (p. 261) l'interpretazione delle *Sem.* come note e *memoranda* non destinati alla pubblicazione –, ritorna ad analizzare la struttura, i possibili modelli (*in primis* Plutarco, ma anche Fozio, naturalmente, e Psello col suo *De omnifaria doctrina*), lo stile e le finalità di un'opera così singolare, anche alla luce del *Poema* 12 di Metochita e della *Lettera* 23 di Niceforo Gregora. E mi sembra che la sua lettura dell'aporia contenuta nel proemio (*Sem.* 1), «the retorical strategy adopted by Metochites» (p. 259), colga nel segno: «Even if everything has been said before, there is nothing to prevent it from being expressed in novel ways […]. The peculiar style and the literary form would then be what gives the *Semeioseis* its *raison d'être*» (p. 260).

Concludendo, si tratta nell'insieme di un libro pregevole e curato con attenzione, a parte alcune sviste e qualche refuso tipografico:

ex gr., p. XXXIV: pinax ι΄ [*recte* ιδ΄]; pinax ιδ΄ [*recte* κθ΄]; p. XXXV: 3.2.2 τῶν δ᾽ οὐ· [*recte* οὔ·]; p. 6: nel *Pinax* vengono stampati per errore i titoli di IZ, IH, IΘ [*Sem.* 17-19]; p. 22: *Sem.* 1.2.1 (r. 7) οὐθ᾽ [*recte* οὔθ᾽]; p. 23 n. 8 οὐδὲν ὅτι [*recte* ὅ τι]; p. 80: *Sem.* 7.3.6 (r. 4) ὃ [*recte* ὁ]; *Sem.* 8.3.3 (r. 14) ἑρμῆς [*recte* Ἑρμῆς]; p. 88: in app. a *Sem.* 9.1.2 (r. 15) ξυνορῶεν [*recte* ξυνορῷεν]; p. 185 (r. 1, inizio): eliminare «enjoys»; p. 239 n. 36: καὶ ὧν [*recte* καὶ ᾧ]; p. 291 (r. 3): «dei Th.» [*recte* di Th.].

Nell'attesa di vedere nei prossimi anni completata l'edizione delle *Sem.* di H., sia lecito intanto esprimere un altro desiderio. Della lingua poetica di Metochita, impervia e ricercata, nonché ricca di *hapax*, ha offerto di recente uno *specimen* Hinterberger, *Studien*, cit., pp. 314-319, che accosta ai suoi esametri i versi di Giorgio Pachimere e di Teodoro Prodromo. Sarebbe auspicabile che, sulla scia del "Metochites Project", si mettesse in cantiere anche la compilazione del lessico – strumento indispensabile – di quest'autore che, a ragione, rappresenta «l'esponente più esemplificativo dell'*intelligencija* paleologa» (S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002, p. 132). I tempi sono ormai maturi.

Domenico Accorinti

Sibylle Ihm, *Ps.-Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums «Loci communes»*, Stuttgart, Franz Steiner, 2001 (Palingenesia 73), pp. CVIII + 1154 [ISBN 3515077588]

Grande è il debito contratto dalla storia degli studi classici nei confronti dei florilegi bizantini, particolare tipologia di tradizione indiretta, che ha consentito la sopravvivenza di frustuli della letteratura antica, destinati altrimenti all'oblio. Eppure, miope sarebbe limitarsi alla banale constatazione che l'importanza di tali testi consiste esclusivamente nel fatto che essi custodiscono ciò che per via diretta è andato perduto. È infatti soprattutto produzione letteraria che gode di singolare fortuna nel millennio bizantino, e che con le sue reti di filiazioni moltissimo ha da raccontare sulla storia della cultura e sulle forme differenziate di fruitori, che di questo patrimonio sono stati il destinatario. Ma districare l'inestricabile reticolo di parentele che lega le singole raccolte fra di loro è certo compito arduo e problematico, che rende assai rari gli studi su questa *Gattung*, accolti pertanto comprensibilmente con particolare gratitudine, sia da classicisti che da bizantinisti. In modo particolare l'edizione di ciascuno di questi prodotti mette strenuamente alla prova gli strumenti e le competenze del filologo, che devono essere fini e ben addestrate, quelle paleografiche (molti florilegi sono ancora del tutto inediti, e sempre più testimoni manoscritti vengono aggiunti alla già nutrita lista di quelli noti), ma soprattutto quelle ecdotiche. La sua perizia è sottoposta a continua verifica già nella fase di *recensio*, specialmente se il numero dei testimoni – spesso parziali – è elevato, e più ancora nell'ardua *constitutio* del mosaico testuale. Insomma, ingrato è il compito di stabilire un testo anomalo come quello del florilegio, che nasce da tessere prelevate da altri testi e ricucite le une con le altre, ed è compito doppiamente ingrato, poiché scarso è il valore letterario riconosciuto del prodotto che è il risultato di tale improba fatica. E questo nonostante i numerosi progressi degli ultimi decenni nell'ambito della storia degli studi sulla *Gattung* dei florilegi, e l'interesse sempre crescente nei confronti della raccolta quale forma testuale e non soltanto quale fonte.

Le nostre conoscenze sulla letteratura gnomologica vengono arricchite adesso dal meritorio e coraggioso lavoro della Ihm, sviluppatosi nella seconda metà degli anni '90 nell'ambito della scuola filologica amburghese, venendo infine a costituire l'*Habilitationsschrift* dell'editrice. Il volume è ponderoso. Di esso il corpo centrale è costituito dall'edizione di una delle redazioni dei cosiddetti *Loci communes*, attribuiti a Massimo Confessore. Già in sé l'edizione del testo soddisfa quello che è da lunghissimo tempo un *desideratum*, mettendo a disposizione degli studiosi una tra le più importanti raccolte di età bizantina, fino a questo momento disponibile solo nell'edizione del Combefis (1675), confluita nella *Patrologia Graeca* del Migne (XCI, 1865). Altre due edizioni seguono più recentemente quella del Combefis, la prima, della redazione slava, a cura di Victor Semenov (St. Petersburg 1893) e la seconda a cura di Margaret Phillips (Diss. Saint Louis University 1977), ciascuna delle quali è stata tuttavia approntata sulla base di un solo testimone manoscritto. Parallelamente all'edizione della Ihm va segnalato che è stata pubblicata, per curiosa coincidenza, un'edizione di un'altra redazione dei *Loci communes*, a cura di Étienne Sargologos (*Florilège sacro-profane du Pseudo-Maxime*, Introduction, texte critique, notes et tables, Hermoupolis-Syros 2001).

Attribuiti falsamente da una parte della tradizione a Massimo Confessore (VI-VII sec.), i cosiddetti *Loci communes* sono uno dei più diffusi e meglio tràditi florilegi sacro-profani (le diverse redazioni registrano in tutto circa 100 testimoni manoscritti). Si tratta di raccolte che contengono non solo citazioni desunte da autori pagani – come nel caso dell'*Anthologion* di Giovanni Stobeo, capostipite della produzione gnomologica bizantina –, ma anche materiale proveniente dalla tradizione cristiana, specialmente dalla Bibbia e dai Padri della Chiesa. Secondo la struttura tradizionale, che già sembra connotare le più antiche antologie su papiro, anche i *Loci communes* si suddividono in capitoli tematici, 71 in tutto. In essi vengono affrontati sostanzialmente aspetti di etica ed etica pratica, a cominciare dal consueto περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας (cap. 1 ed. Ihm) per andare ad altri temi canonici della tradizione gnomologica, come π. πλούτου καὶ πενίας καὶ φιλαργυρίας (12), π. παιδείας καὶ φιλοσοφίας καὶ παίδων ἀνατροφῆς (17), π. τιμῆς γονέων καὶ φιλοτεκνίας (23), π. ἀληθείας καὶ ψεύδους (35), π. ἰατρῶν (43), π. νόμου (51), π. θανάτου (65), per finire con περὶ ὑπομονῆς καὶ μακροθυμίας (71). All'interno di ciascun capitolo il materiale è organizzato per sezioni autoriali in rapporto a uno schema base, nel quale si riconosce una sorta di ordine ideale, secondo importanza e fedeltà alla verità. I passi che aprono ciascun capitolo vengono infatti desunti in primo luogo dal Nuovo Testamento, cui fanno seguito citazioni dall'Antico Testamento e dai Padri. La successiva sezione, riservata agli autori profani, si apre di norma con *excerpta* plutarchei e pseudo-plutarchei, quasi esclusivamente dagli opuscoli dei *Moralia*, dai quali non mancano certo selezioni dalle raccolte di *praecepta* e di apoftegmi di vario genere; seguono, senza un preciso ordine, passi da poeti e prosatori. Va osservato che la costituzione interna dei capitoli, per quanto riguarda la parte profana, sembra allontanarsi da quella tradizione, più o meno consolidata, nella quale con pochissime eccezioni (cfr. Stob. III 1 περὶ ἀρετῆς) i passi dai poeti precedono quelli dei prosatori. Ma i *Loci communes* si collocano in qualche modo in quella che è già una fase avanzata della letteratura gnomologica, e ciò spiega un certo sviluppo autonomo della struttura dell'opera, senza contare che a questo stadio della tradizione – e in questa tipologia di testo – in linea di massima anche le citazioni in versi dovevano essere considerate alla stregua di quelle in prosa, persino nel caso di trimetri giambici e di esametri.

La redazione dei *Loci communes* edita adesso dalla Ihm, e da lei definita «MaxU», rappresenta una versione particolare rispetto alle due redazioni principali in cui si divide la tradizione, identificate qui come «MaxI», redazione breve e connotata da sentenze di minore estensione, e «MaxII», redazione lunga, nella quale si trova una successione aggiuntiva di sentenze di estensione maggiore, desunte soprattutto da prosatori di età imperiale. La redazione definita «MaxU» è molto vicina per contenuto a «MaxII», della quale testimonia anche parte del materiale aggiuntivo, vale a dire passi lunghi da prosatori, ma nel complesso la raccolta è più breve, e rispetto a «MaxII» segue un andamento diverso nella successione dei capitoli («U» infatti nel senso di *Umstellung*, cioè «trasposizione», «cambiamento di ordine»). La scelta di editare questa particolare redazione dei *Loci communes* viene motivata dal fatto che essa è a sua volta la fonte principale di ulteriori raccolte gnomologiche, del tutto autonome per quanto riguarda la fisionomia. Si tratta di florilegi che desumono dallo Ps.-Massimo parte del loro materiale, venendo tuttavia a costituire prodotti nuovi: tra

questi si registrano i noti *Gnomica Basileensia* e il *Florilegium Rossianum*. E gli stessi *Loci communes* hanno a loro volta come fonte principale un florilegio di enorme importanza nella tradizione gnomologica bizantina, il cosiddetto *Corpus Parisinum*. Si tratta con ogni evidenza di una tradizione letteraria che comprende testi autonomi ma strettamente concatenati fra di loro, in una sorta di gioco di parentele che non fa certo la gioia del filologo.

Il volume è organizzato in due corpi principali, il primo costituito da una ricchissima introduzione (pp. I-CVIII), il secondo costituito invece dall'edizione della redazione «MaxU» (pp. 1-1049). Segue da ultimo un capitolo in cui vengono presentate le successioni di sentenze che in alcuni dei testimoni manoscritti delle tre redazioni – vale a dire «MaxI», «MaxII» e «MaxU» – divergono dalla tradizione (pp. 1050-1056). Chiudono il volume un generoso *Literaturverzeichnis*, che offre al lettore una notevole rassegna bibliografica (pp. 1057-1078), e infine due indici, uno delle sentenze, classificate secondo l'*incipit* (pp. 1079-1105), e uno degli autori citati, suddiviso a sua volta in autori cristiani (pp. 1106-1127) e autori profani (pp. 1127-1153).

Nell'introduzione l'editrice dà conto al lettore del *Sitz im Leben* della letteratura florilegistica, e in modo più specifico delle diverse redazioni dei *Loci communes*, di ciascuna delle quali è proposta anche la datazione. Una sezione cospicua del lavoro è riservata poi alla presentazione e alla descrizione dettagliata dei testimoni manoscritti, utilizzati per l'edizione di «MaxU» e per la collazione delle altre redazioni del florilegio. Segue la discussione delle precedenti edizioni dei *Loci communes* o di parti della raccolta; fondamentale infine, per impadronirsi delle necessarie chiavi di accesso al lavoro, è la sezione in cui vengono illustrati al lettore i principi metodologici su cui si basa l'edizione. Questa parte iniziale dell'opera, nelle sue diverse unità, costituisce un ottimo strumento per comprendere le spinose questioni di trasmissione e tradizione relative alla letteratura gnomologica di età bizantina. Nel corpo centrale del volume, oltre all'edizione del testo di «MaxU» è offerta in parallelo al lettore una ricognizione delle singole sentenze nelle loro attestazioni all'interno degli altri florilegi più importanti. Ciò significa in concreto che per ogni sentenza l'apparato critico è suddiviso in 7 sezioni, che presentano un quadro sinottico della tradizione gnomologica: 1. apparato critico al testo di «MaxU»; 2. confronto con gli *Gnomica Basileensia* e il *Florilegium Rossianum*, raccolte derivate da «MaxU»; 3. apparato critico del testo di «MaxII»; 4. confronto con il *Laurentianum*, la cosiddetta *Melissa Augustana* (definita dalla Ihm «Patmosflorilegium») e la *Melissa* dello Ps.-Antonio, raccolte derivate da «MaxII»; 5. apparato critico del testo di «MaxI»; 6. confronto con altri florilegi della tradizione bizantina, tra cui il *Corpus Parisinum*, i *Sacra parallela*, Giovanni Georgide, lo *Gnomologium Byzantinum* ἐκ τῶν Δημοκρίτου Ἐπικτήτους Ἰσοκράτους (DEI) e l'*Anthologion* dello Stobeo; 7. confronto con la tradizione diretta del testo da cui il passo è stato estrapolato e indicazioni bibliografiche relative alla sentenza in questione. Naturalmente non per tutti i passi si riscontrano informazioni in ciascuno dei 7 apparati, ma solo nel caso in cui nei vari rami della tradizione vi siano dati da registrare.

Nonostante la strutturazione piuttosto complessa, l'edizione approntata dalla Ihm è davvero uno strumento di grande utilità, sia per quanto riguarda i prolegomeni che per la costituzione del testo e i suoi apparati. Sia consentita tuttavia qualche considerazione. Mi preme innanzi tutto precisare che le osservazioni che seguiranno non

hanno in alcun modo la pretesa di sminuire l'importante lavoro della Ihm, che rimarrà certo quale testo di riferimento per la tradizione dei *Loci communes*. Ma data la quantità di questioni chiamate in causa, questo volume non poteva non suscitare riflessioni e interrogativi sugli strumenti e i metodi da adottare per l'edizione (e per la valutazione) di questa particolare tipologia di testo, di grande fortuna nella tradizione bizantina.
La scelta di editare una redazione che devía dalle due tradizioni principali, i cosiddetti «MaxI» e «MaxII», solleva una serie di questioni. Essa viene motivata dunque dall'editrice con l'assunto che dalla redazione «MaxU» dipendono altri gnomologi di grande tradizione. E certo la scelta in sé è resa ancor più comprensibile dal fatto che si tratta di una redazione tràdita da un numero inferiore di codici, 5 secondo la recensione della Ihm, contro ad esempio i 10 di «MaxII». Partendo da questo presupposto, si rischia tuttavia di suggerire all'osservatore una prospettiva non corretta di questa tradizione tanto contorta, facendolo avvicinare al "testo" dei *Loci communes* – e già questo concetto non è privo di problemi – attraverso la redazione più recente e per di più «U» come *umgestellt*, dunque alterata nella successione dei capitoli e priva di una parte del materiale, rispetto alla redazione da cui sembra derivare. Cioè, come abbiamo detto, «MaxII». Il filone principale è senza dubbio quello, bimembre, offerto da «MaxI» e «MaxII», di cui appunto «MaxU» è evoluzione successiva. Senza considerare poi che, proprio se prendiamo come elemento decisivo di valutazione l'importanza delle ulteriori filiazioni testuali, come si è detto anche da «MaxII» si costituiscono florilegi seriori di non secondaria importanza. Né aiuta a correggere quella che potremmo definire una deformazione di prospettiva il fatto che, grazie ai molti apparati in calce alle sentenze, il lettore viene comunque informato della situazione relativa agli altri rami della tradizione. Partire dalla redazione di «MaxII» avrebbe forse consentito un più chiaro ed immediato approccio all'intera tradizione dei *Loci communes*. Mantenendo infatti come punto di riferimento la redazione più estesa, in apparato si sarebbe data la possibilità di confrontare questo ramo della tradizione da un lato con «MaxI», redazione breve, e dall'altro con «MaxU», redazione modificata rispetto a «MaxII». Su questo ritornerò fra breve.
In questa concatenazione di raccolte tutte in qualche modo imparentate fra di loro, si pone inoltre l'inevitabile problema di metodo di quanto sia realmente valido un approccio di tipo genetico, che nel volume costituisce il presupposto su cui si sviluppa tutta la riflessione. Intendo dire che i metodi della filologia classica sono sufficienti per individuare parentele, grazie ad esempio ad errori congiuntivi, separativi e a varianti testuali, ma non per stabilire filiazioni da un testo all'altro. Ciò vale ancor di più nel caso di *corpora* di sentenze, con la caratteristica struttura aperta della letteratura d'uso, legata a specifiche finalità pratiche a cui ciascun nuovo prodotto deve rispondere e adeguarsi. Ogni esemplare, per quanto legato da vincoli di più o meno stretta parentela, costituisce infatti una redazione nuova, dotata di una propria identità e autonomia.[1]

[1] Rimando adesso al ben argomentato contributo di J. Gerlach, *"Der gedankenlose Excerptor"? Anmerkungen zur Praxis byzantinischer Gnomologen und ihrer philologischen Erfassung*, in *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums "Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz " (Jena,*

La stessa costituzione di uno stemma, a capo del quale sarebbe un'ipotetica redazione originaria, un «Ur-Maximus» da cui deriverebbero parallelamente «MaxI» e «MaxII» (p. XXVIII), anche questa è molto discutibile. Che la tradizione dei *Loci communes* abbia avuto una prima redazione, cui si sono associate nel tempo le successive, questo è logico e certo innegabile. Ma del tutto opinabile è invece che da tale prima redazione siano derivate per filiazione le altre due principali, «MaxI» e MaxII». Partendo da tali presupposti di tipo genetico, diventa poi metodologicamente pericoloso il tentativo di voler ricostruire un ipotetico archetipo, come nelle intenzioni dell'editrice: «So werden in dieser Edition die Hyparchetypi MaxU und MaxII wiederhergestellt. Erst wenn die Hyparchetypi aller drei Redaktionen rekonstruiert worden sind, kann in einem weiteren Schritt versucht werden, darüber hinausgehend eine Art "Ur-Maximus" wieder herzustellen. Diese Edition versteht sich als ein erster Schritt in diese Richtung» (p. CVI). Quali e quanti passaggi intermedi, senza contare le contaminazioni orizzontali, siano da ipotizzare tra la prima redazione e le due tràdite, questo rimane un punto oscuro. Che tali raccolte siano tutte in qualche modo legate da rapporti di parentela, quali che siano, è certo evidente: il materiale a disposizione di un florilegista bizantino è più o meno sempre il medesimo, è materiale di riuso, desunto dai moltissimi repertori in circolazione, cioè da altre raccolte. Stando così le cose, fino a che punto può spingersi lo studioso nel trarre conclusioni da presunte parentele? E fino a che punto sono legittime e metodologicamente fondate le sue aspirazioni alla ricostruzione di un archetipo? È ormai opinione fortemente condivisa, nell'ambito degli studi bizantini e greco-medievali, che sia del tutto inmetodico e fuorviante pensare di poter risalire ad un archetipo "statico", per quanto riguarda tipologie testuali in cui più redazioni di un medesimo testo – o strettamente legate ad esso – abbiano genesi e circolazione autonoma. Ogni redazione rappresenta un testo diverso, è un'unità a sé e deve essere editata separatamente. Pensare di poter e dover ricostruire un archetipo è pura immaginazione.[2]
Credo che editare «MaxU» abbia senso, in un'ottica moderna, che tenga conto delle recenti riflessioni sulle metodologie ecdotiche relative a tradizioni tanto complesse (mi vengono in mente ad esempio la poesia epica greco-medievale o le cosiddette *Menandri Sententiae*[3]), solo se l'intenzione sia quella di fermare, potremmo dire di fotografare la tradizione di questa raccolta in uno dei momenti del suo sviluppo,

21.-23. November 2002), hrsg. von R. M. Piccione, M. Perkams, Alessandria 2003, pp. 69-93.

[2] Per ulteriori riflessioni sul metodo, fonte di informazione e di ispirazione è il volume *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto. Atti del Convegno, Roma 25-27 maggio 1995*, a cura di A. Ferrari, Spoleto 1998; si veda da ultimo *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente. Atti del IV Colloquio Internazionale, Vico Equense, 27-29 ottobre 2000*, Soveria Mannelli 2003. Strumento di grande utilità rimane anche G. Contini, *Breviario di ecdotica*, Torino 1990.

[3] Sulla tradizione delle *Menandri Sententiae* importanti risultati sono stati conseguiti negli ultimi anni da Carlo Pernigotti, soprattutto sulle dinamiche di costituzione e di trasmissione delle singole raccolte di monostici. Mi limito a segnalare il recente *Contesti e redazioni nella tradizione manoscritta delle «Menandri Sententiae»*, in *Selecta colligere, I*, cit., pp. 47-56, cui rimando per ulteriore bibliografia.

della sua trasformazione. Ma questo non vuol dire editare "la raccolta" in sé, sempre che di questa sorta di idea platonica vi sia stata una manifestazione concreta in un florilegio-madre realmente esistito. Voglio dire che se l'intenzione è quella di dare conto, a un pubblico di lettori, della natura e del contenuto di uno gnomologio bizantino di grande tradizione come i *Loci communes*, avendo come obiettivo di mettere a disposizione la fonte meglio articolata e più generosa, allora sarebbe forse più sensato scegliere la redazione «MaxII», in qualche modo quella che dell'identità della raccolta testimonia un più avanzato momento di crescita, e in più riveste un ruolo di maggiore importanza quale testimone della letteratura antica. Ma se l'approccio al testo vuole essere modernamente filologico, allora ha senso editare «MaxU» quale testimone di uno specifico momento della tradizione e solo di quello. Parlare a questo punto di un archetipo come obiettivo da raggiungere, tirando insieme i fili delle diverse tradizioni che per così dire ne derivano, non ha metodologicamente congruenza con questo approccio. Il vero momento di progresso, nella comprensione della *Gattung* dei florilegi bizantini, non consiste tanto nella constatazione di ovvie parentele, nella ricerca di filiazioni, criterio discutibile, o persino nell'inseguimento di una *Ur-Fassung*, quanto piuttosto nello stabilire come e perché si sia configurata una determinata redazione rispetto ad uno o più modelli.

Per andare al cuore dei problemi metodologici che si pongono con testi di questa tradizione, mi sembra si prestino assai bene alcune parole di Guglielmo Cavallo: «La rappresentazione stemmatica ha in sé un vizio di nascita: quello di voler essere funzionale alla critica del testo dando conto soltanto – magari pure con l'ausilio di certi aspetti materiali della tradizione, peraltro i più vistosi – dei rapporti genealogici tra i manoscritti talora forzosamente ricostruiti e rappresentati da linee di trasmissione verticali e orizzontali. Nulla dunque lo stemma dice di quell'altro, fondamentale aspetto dei "formative stages" delle tradizioni che è il libro, con le sue tecniche, la sua fisionomia grafica, le sue maniere di presentazione del testo. Il libro, insomma, nella stemmatica è ignorato come oggetto di studio storico e culturale o, nel migliore dei casi, è indagato in modi subalterni».[4] È evidente la critica di una certa filologia classica di tipo lachmanniano e poi ancora maasiano, che ben si affianca alle considerazioni avanzate sopra, sulle necessità di un diverso approccio alla letteratura degli gnomologi, con metodi vicini a quelli utilizzati nell'ambito della filologia romanza. Ma quello che rende ancor più significative qui le considerazioni di Cavallo, è il voler sottolineare l'importanza della fisionomia del libro per la comprensione del testo. Ciò è ancor più valido proprio nel caso di una *Gattung* nella quale si parli spesso di esemplari unici come testimoni di un'intera tradizione, e soprattutto nella quale l'elemento funzionale, la finalità pratica che fa di questa letteratura una letteratura d'uso, è estremo.

Ora, nel volume della Ihm lo spazio riservato alla discussione dettagliata dei singoli codici è moltissimo, con un'attenzione di gran lunga superiore a quella che di norma nelle edizioni critiche viene impiegata per la presentazione dei testimoni. Ma se

[4] G. Cavallo, *Dalla parte del libro. Considerazioni minime*, in *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance. Atti del Convegno di Erice, 16-22 ottobre 1993*, a cura di O. Pecere e M. D. Reeve, Spoleto 1995, p. 3 (ora in G. Cavallo, *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei testi classici*, Urbino 2002, p. 11).

questa ampia sezione è da un lato utile per consentire al lettore di comprendere anche visivamente la natura dei testimoni, tuttavia non sembra concepita in modo davvero funzionale. Essa viene a costituire in realtà una sorta di riduzione da catalogo, un aggiornamento della ancor fondamentale ricognizione di Richard dei florilegi sacro-profani,[5] che poco aggiunge in realtà agli scopi dell'edizione e non consente comunque di andare a fondo e di afferrare la natura delle singole raccolte. Una tale presentazione dei testimoni avrebbe piuttosto costituito un approccio originale ed innovativo al difficile problema della costituzione, circolazione e prolificazione delle raccolte, se dei singoli esemplari si fosse voluta indagare meglio la fisionomia. Vale a dire, secondo le intenzioni di Cavallo, se si fosse tentato di comprendere il valore storico e culturale dei singoli vettori, riuscendo forse a stabilirne anche l'origine e la funzione. Molti dei dati forniti rimangono infatti fine a se stessi, e se da un lato non aiutano il lettore a capire meglio la natura dei testimoni e a delineare un quadro più chiaro della tradizione attraverso i secoli, dall'altro viene stratificata una serie di minuzie che distolgono l'attenzione, e di cui il lettore non ha modo alcuno di verificare il reale peso.

Un altro problema che si pone, non certo secondario, è quello relativo ai testimoni da prendere in considerazione. Su quali esemplari deve cadere la scelta? Anche qui si è costretti a prendere delle posizioni, e lo studioso dovrà avere chiaro in mente quali siano gli scopi del suo lavoro. E se l'obiettivo vuole essere quello di delineare un quadro il più possibile ampio e dettagliato di un fenomeno culturale, cioè nello specifico di consentire al fruitore del volume di abbracciare con lo sguardo la tradizione gnomologica che ruota intorno ai *Loci communes*, allora forse sarebbe il caso di non escludere *a priori* testimoni problematici come le redazioni miste e i moltissimi codici miscellanei che contengono *excerpta* della raccolta. Della fiorente attività di riduzione, rimaneggiamento e ricostituzione di nuove sillogi, ciascuna prodotto originale ed autonomo, queste sono certo la migliore cartina di tornasole, la cui analisi aiuta non solo a comprendere meglio i meccanismi di costituzione di opere di questa natura, ma soprattutto, e qui torniamo su cose già dette, le finalità di ogni singolo esemplare. L'editrice afferma di non aver preso in considerazione ad esempio le raccolte la cui provenienza è chiaramente di scuola (p. IV n. 15: «Nicht berücksichtigt wurden aus Schulzwecken hervorgegangene Sammlungen»), ma è difficile stabilire un *discrimen*, all'interno dell'enorme massa di testimoni, fra gli gnomologi da ricondurre in qualche modo ad ambiente scolastico (raccolte del maestro per uso personale o per gli allievi; degli allievi come antologie di esercizi etc.) e quelli di uso semplicemente privato. Anche la determinazione di un'origine per così dire "scolastica" non è poi risolutiva e lascia comunque il problema del tutto aperto, né per contro è chiaro in quale misura i testimoni utilizzati si allontanino del tutto da tale ambiente. Insomma, se l'obiettivo è quello di presentare un fenomeno culturale, non sarà opportuno escludere questa parte dei testimoni, se invece è quello di editare un ramo di una tradizione, forse allora sarebbe meglio effettuare una scelta più radicale e mirata del materiale da presentare. Lo stesso lettore ha difficoltà a comprendere concretamente quali siano i criteri di metodo che guidano la scelta dei te-

[5] M. Richard, *Florilèges spirituels grecs*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V (1964), pp. 475-512.

stimoni, dove ad esempio i codici che riportano solo il testo dei *Loci communes* sono classificati insieme ai miscellanei che ne riportano *excerpta*. Si veda ad esempio per «MaxII» la sequenza di codici di pp. XLV-LI: Mut. 83, probabilmente XIII sec., *Loci comm.*; Par. suppl. gr. 1229, XVI sec., misc. (*Loci comm.* ai ff. 5^{v}-87^{r}); Vat. gr. 739, XI sec., *Loci comm.*; Vat. gr. 2269, misc. fattizio di cui non sono indicate le datazioni delle diverse parti (*Loci comm.* ai ff. 42^{r}-103^{r}); Barb. gr. 158, XI-XII sec., *Loci comm*. Vista la complessità della questione mi fermo qui, sperando che le considerazioni esposte in questa sede – niente affatto polemiche, solo una sorta di riflessione a voce alta – riaprano la discussione sulle metodologie ecdotiche da adottare per testi di questa natura.

Nel volume molti sono infine i refusi e le imprecisioni, che tuttavia non inquinano la pregevolezza della ponderosa fatica della Ihm. Mi limito a segnalare alcune incongruenze. Non è chiaro ad esempio per quale ragione nel *Literaturverzeichnis* il nome proprio dell'autore venga indicato a volte estesamente, a volte solo con l'iniziale: vd. ad es. p. 1073 «Chadwick, H.», «Ehrhardt, A.», ma «Barns, John», «Callanan, Christopher K.» etc. Un imbroglio di cognomi si verifica invece nel caso degli studiosi Spyridon (o Spyridion) Lambros e Spyridon monaco della Grande Lavra o Lauriotes, classificati alla lettera «S» (p. 1072), per equivoco sorto sul nome proprio. I due riferimenti bibliografici relativi a Lambros si ritrovano indicati tuttavia una seconda volta, correttamente, sotto la lettera «L» (p. 1071). Il pasticcio ritorna a p. XXXIX, dove sono indicate le dimensioni del codice Athos, Megali Lavra 1403 K 116, sulla base del catalogo di Spyridon Lauriotes (Κατάλογος τῶν κωδικῶν τῆς μεγίστης λαύρας τῆς ἐν ἁγίῳ ὄρει, συνταχθεὶς ὑπὸ Σπυρίδωνος μοναχοῦ λαυριώτου ἰατροῦ ἐπεξεργασθεὶς δὲ καὶ διασκευασθεὶς ὑπὸ Σωφρωνίου Εὐστρατιάδου μητροπολίτου), ma viene riportato soltanto il nome proprio: «nach Spyridon mm 220 x 150». Ancora, il noto *Repertorium der griechischen Kopisten* si trova indicato due volte (p. 1070), la prima come Gamillscheg E. - Dieter Harlfinger - Herbert Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 1, 2, Wien 1981, 1989, e la seconda come Harlfinger, Dieter, *Repetitorium der griechischen Kopisten I-III*, 1981-1997 (in più con evidente refuso). Segnalo infine a p. LXIII quello che verosimilmente è da considerarsi un altro refuso – ripetuto tuttavia due volte – piuttosto che un errore di datazione, a proposito del cod. Mon. 552, datato al 1467 sulla base del colofone al f. 129^{v}. Ma il colofone recita che il libro è stato terminato dalla mano di Giorgos Grigoropoulos ἔτει ,ϛϡπδ΄ αὐγούστῳ ιθ΄: secondo la datazione bizantina si tratterà dunque del 19 agosto 1476.

Data la mole di materiale affastellato, che in qualche caso sarebbe stato opportuno snellire, per alcuni aspetti il volume rischia di risultare di poco agevole consultazione e di peccare di scarsa limpidezza, soprattutto nelle mani di un fruitore che sia digiuno di tali intricate tradizioni. Senza alcun dubbio offre tuttavia un quadro dettagliato del patrimonio gnomologico di età bizantina, costituendo uno strumento davvero prezioso per gli studiosi che desiderino orientarsi nell'inospitale universo della letteratura dei florilegi.

Rosa Maria Piccione

Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, volume I (canti I-XII), introduzione, traduzione e commento di Daria Gigli Piccardi, Milano, Rizzoli, 2003 (BUR Classici greci e latini, L1472), pp. 882. [ISBN 8817107883]

È confortante vedere come la collana dei classici greci e latini della BUR ci offra ormai sempre più spesso opere che, pur non rinunciando all'imprescindibile esigenza divulgativa, offrono altresì una revisione critica del testo originale ed un apparato esegetico di livello decisamente superiore, riscuotendo meritata attenzione anche presso il pubblico degli specialisti (per limitarsi agli ultimi dieci anni e all'ambito greco, basti pensare *e.g.* a Callimaco, a Solone, a varie tragedie di Euripide, al *Romanzo di Esopo*; molti esempi si potrebbero addurre anche sul versante latino). Tra di esse si annoverano ora anche le monumentali *Dionisiache* di Nonno, il cui primo volume esce a cura di Daria Gigli Piccardi (d'ora in poi D.G.P.), già autrice del notissimo *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli* (Firenze 1985) e di vari altri studi importanti sulla poesia nonniana e più generalmente tardoantica; in contemporanea è apparso il vol. II a cura di Fabrizio Gonnelli, mentre si attendono a breve i voll. III-IV ad opera rispettivamente di Gianfranco Agosti e Domenico Accorinti. In Italia, un primo tentativo di proporre il poema nonniano a un pubblico più vasto rispetto alla cerchia dei filologi professionisti era stata in tempi recenti la traduzione di Maria Maletta, con la supervisione di D. Del Corno e le intelligenti note di F. Tissoni (*Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, I-II, Milano 1997-99), finora fermatasi al canto XXIV; ma la presenza del testo greco e la grande ricchezza dei sussidi esegetici conferiscono all'impresa della BUR un carattere notevolmente diverso, che ne individua il più naturale termine di confronto – pur nell'ovvia differenza di stazza e di obiettivi – nella grande edizione critica diretta da F. Vian per le *Belles Lettres*. E proprio con la scuola francese D.G.P. e gli altri studiosi coinvolti nel progetto intrattengono, come avremo modo di vedere, un fecondo confronto di idee riguardo a uno o due punti nodali dell'interpretazione del poema.

L'ampia introduzione (pp. 7-83) affronta alcune delle più importanti problematiche relative alla collocazione storico-letteraria dell'opera di Nonno. Dopo una panoramica sull'epica imperiale nelle sue varie correnti (encomiastica, didascalica, ecfrastica, narrativa, parafrastica), D.G.P. passa ad illustrare alcuni aspetti fondamentali della poetica tardoantica, soprattutto la pervasività dell'interpretazione allegorica (opportuna la precisazione metodologica di p. 18: «a volte si rimane in dubbio se l'allegoresi sia introdotta come un semplice *topos* concettuale o abbia la funzione di spostare il significato del racconto a un livello più profondo») e l'influsso del Neoplatonismo. Seguono una breve sintesi sulla tradizione manoscritta delle *Dionisiache* e un riesame dei pochi dati biografici su Nonno e degli indizi che a tal fine si possono ricavare dalle sue opere (particolarmente stimolante l'ipotesi formulata a pp. 37-38 sul confronto tra Dioniso e Posidone come riflesso della rivalità tra cultura greca e latina nella Berito del V secolo). Ma la parte più interessante e più ricca di novità è sicuramente quella dedicata al sostrato filosofico-religioso del poema nonniano, in cui D.G.P. analizza la presenza di tematiche cristiane, di tradizioni egiziane (sulla scorta del suo più ampio studio su *Nonno e l'Egitto*, «Prometheus» 24, 1998, pp. 61-82 e 161-181) e di elementi riconducibili ai misteri dionisiaci. Per quanto riguarda questi ultimi, D.G.P. concorda con E. Livrea e con altri studiosi nel vedere in

Nonno le tracce di pratiche cultuali dionisiache ancora vive alla sua epoca. Ovviamente si tratta di un terreno quantomai infido, e la stessa D.G.P. si esprime più volte, sia nell'introduzione sia nel commento ai singoli canti, con la necessaria cautela (cfr. p. 732: «se qualcosa, nonostante i pubblici divieti, era ancora vivo, come sembrano testimoniare le numerose occorrenze di soggetti misterici nei mosaici, affreschi, stoffe»); tuttavia gli elementi da lei addotti hanno un indubbio peso, e soprattutto mi pare condivisibile la sua opinione sulla r i c e z i o n e che questi brandelli di dionisismo potevano avere presso i lettori ideali del poema nonniano, ossia «intellettuali che cercavano risposte sul piano teologico», verosimilmente interessati non alla perpetuazione di antichi riti in onore del dio del vino bensì alla sua «capacità di aprirsi alla spiritualità cristiana» (p. 75). Nella stessa direzione procede l'analisi che D.G.P. dedica giustappunto ai contatti tra il Dioniso nonniano e il cristianesimo, raccogliendo una documentazione ampia ed eloquente (l'unico punto su cui forse dissentirei è l'interpretazione di I 3, ove, pur essendo innegabile in questi versi il tema del "battesimo di fuoco", non so se anche θαλαμηπόλον nasconda una simbologia battesimale). È su queste problematiche che si ha una divergenza piuttosto netta tra la scuola di F. Vian, tendente a ridimensionare l'importanza delle istanze teologiche nelle *Dionisiache*, e vari studiosi italiani (Livrea e i suoi allievi, la stessa D.G.P., ed anche F. Tissoni), che in varia misura riconoscono nel poema «un sistema di interpretazione del cosmo, pervaso di accenti salvifici e palingenetici» (p. 79); in quest'ultima prospettiva vd. anche il giudizio di N. Hopkinson, *Nonnus and Homer*, in Id. (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, p. 20: «he implies that, for those with ears to hear its poetical and evangelical proclamations, the *Dionysiaca* is much more than a noisy and charming distraction». È una chiave di lettura organica e storicamente fondata, a mio parere decisamente convincente.

Da segnalare a tal proposito anche la nuova interpretazione della presenza di Pindaro in Nonno, avanzata da D.G.P. (pp. 49-50): l'invocazione del poeta di Tebe come nuovo Anfione nel "proemio al mezzo" del canto XXV, ma anche più in particolare l'influsso di *Ol.* 2, 83-85 βέλη… φωνάεντα συνετοῖσιν in vari passi nonniani (cfr. soprattutto ἔμφρονι λόγχῃ in XIII 487, νοερῷ δορί in XXV 270 ed ἔγχεϊ φωνήεντι nell'epigramma forse nonniano di *AP* IX 198, 2), suggeriscono che del modello pindarico Nonno facesse propria anche una «concezione elitaria e misticheggiante della poesia», la quale «può essere intesa solo dai συνετοί» (tema che ritroviamo p. es. nelle Διαθῆκαι orfiche e nel proemio dei *Lithica* pseudo-orfici). Sicuramente questa è una strada su cui sarebbe fruttuoso inoltrarsi per ulteriori ricerche (la storia della ricezione di Pindaro in età imperiale rimane ancora in gran parte da scrivere).

Tutto ciò influisce ovviamente su quello che rimane comunque l'aspetto più complesso della "questione nonniana", ossia la valutazione delle idee religiose di Nonno e del rapporto che intercorre tra le sue due creazioni letterarie. Se è giusta l'interpretazione del poema dionisiaco non come una raccolta antiquaria di miti bensì come un'opera ideologicamente viva, la figura di un Nonno vescovo o comunque cristiano risulta senza dubbio problematica. D.G.P. propende per una centralità delle *Dionisiache* rispetto alla *Parafrasi*: «la cristianizzazione di Dioniso è il fine di tutta l'operazione», benché Nonno, «venuto a contatto, per realizzare il suo progetto, con il *Vangelo* di Giovanni, abbia sentito fino in fondo il fascino della figura del Cristo» (p. 82). Che le *Dionisiache* si muovano in una prospettiva sostanzialmente "pagana", mi pare condivisibile; da un punto di vista storico, è perfettamente fondata

l'osservazione di D.G.P. secondo cui «è più plausibile trovare un'apertura mentale com'è quella che emerge dall'opera di Nonno, in chi sta perdendo irrimediabilmente la propria battaglia e cerca di salvare il salvabile adeguandosi fin dove è possibile alla religione vincente, piuttosto che il contrario» (p. 79). In effetti l'ipotesi di un cristiano che scrive un poema paganeggiante col preciso scopo di incoraggiare i pagani alla ricerca di un terreno comune presenterebbe qualche difficoltà: il proselitismo cristiano, anche nelle sue forme più aperte e tolleranti, mirava non ad insinuarsi bensì a persuadere con la forza dell'evidenza, operando quindi attraverso prodotti letterari apertamente cristiani (un fine che, nel caso di Nonno, potrebbe aver avuto la *Parafrasi*). D'altro canto, è pur vero che il caso di un pagano che va al di là del semplice interesse per le Sacre Scritture e si impegna addirittura a parafrasarle in versi, servendosi oltretutto di strumenti esegetici di alto livello come il commentario di Cirillo d'Alessandria, apparirebbe piuttosto insolito (i pochi epigrammi cristiani attribuiti al *paganus pervicacissimus* Claudiano, quand'anche siano opera sua, non costituiscono un parallelo adeguato). La questione è forse destinata a rimanere eternamente aperta; personalmente, sarei più incline a credere a un Nonno cristiano che scrive per un pubblico misto (vd. le considerazioni di G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto quinto*, Firenze 2003, pp. 95-102), senza però che ciò implichi alcuna svalutazione delle *Dionisiache* né alcuna perplessità sul loro intento di recuperare e riattualizzare le forme migliori di quella spiritualità ellenica che l'autore senza dubbio continuava a sentire come parte irrinunciabile del proprio bagaglio culturale. Più che all'esempio di Sinesio e della sua atipica "conversione", penserei a quello del cristiano-peripatetico Giovanni Filopono (ha richiamato l'attenzione su questo C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto I*, Bologna 2002, p. 6 n. 5).

Il testo greco riprodotto a fronte è quello dell'edizione curata da F. Vian (I-II, XI-XII), P. Chuvin (III-VIII) e G. Chrétien (IX-X): tuttavia D.G.P. ha riesaminato attentamente tutti i problemi testuali di un certo rilievo, giungendo spesso a conclusioni differenti da quelle degli editori francesi (utile l'accorgimento di rendere tali passi immediatamente riconoscibili contrassegnandoli con un asterisco nella traduzione italiana). Per lo più le sue scelte tendono ad una rivalutazione del testo tràdito, ma è bene precisare che si tratta di un conservatorismo tutt'altro che fine a se stesso: le sue difese della tradizione sono sempre ben argomentate e improntate a buon senso, a volte è lei stessa a riaffermare la necessità di correggere laddove gli ultimi editori erano stati più propensi a non intervenire (VI 66, VII 101), e in un caso propone una sua congettura a mio giudizio ottima (χερσαίους in II 652).

Il miglior modo per apprezzare la qualità delle analisi testuali offerte da D.G.P. è proprio esaminare e commentare uno per uno i passi in cui ella sceglie diversamente dagli editori delle *Belles Lettres* (dei quali riporto in prima istanza il testo, corredato delle necessarie indicazioni). Da una panoramica del genere è possibile rendersi conto dell'interesse che questo volume, anche sul piano della *constitutio textus*, riveste per lo specialista.

I 13-14: ἀλλὰ χοροῦ ψαύοντι [Koechly: ψαύοντα L] Φάρῳ παρὰ γείτονι νήσῳ / στήσατέ μοι Πρωτῆα πολύτροπον. Al v. 13 D.G.P. difende con buoni argomenti (come già nel suo articolo in «Prometheus» 19, 1993, pp. 230-234) la lezione di L, che non toglie nulla al valore programmatico e poetologico del passo; vd. in proposito anche

G. Agosti, *Ancora su Proteo in Nonno, Dion. 1.13 sgg.*, «Prometheus» 22, 1996, pp. 169-172.

I 177-178: καὶ δολιχῇ παλάμῃ δεδραγμένος Ὑδροχοῆος [Vian: Ἡνιοχῆος L] / νῶτα χαλαζήεντος ἐμάστιεν Αἰγοκερῆος. D.G.P. ha ragione a difendere Ἡνιοχῆος in 177, in quanto «ciò che si vuol indicare è proprio la capacità delle enormi mani di Tifeo di mettere a soqquadro contemporaneamente zone dello zodiaco anche lontane tra loro» (similmente H. White, *Further Notes on the Text of Nonnus' Dionysiaca*, «Habis» 20, 1989, p. 74); aggiungerei che «usare l'auriga come frusta» è un paradosso squisitamente nonniano.

I 367: ῥαψάμενος [Graefe: γραψάμενος L] Τυφῶνι δυσηλακάτου λίνα Μοίρης. D.G.P., pur riconoscendo che la congettura di Graefe è estremamente attraente, preferisce conservare il testo tràdito anche alla luce del parallelo di *GVI* 1029, 3-4 Μοῖραι… μίτοις ἄτροπα γραψάμεναι (Atene, II d.C.?); e probabilmente ha ragione, tanto più che l'immagine del «destino scritto» di Tifeo ritorna poco oltre a 481 (di ascendenza callimachea, come D.G.P. opportunamente nota).

II 39: καὶ χθόνιαι σήραγγες [Scaliger: σύριγγες L] ἐβόμβεον. Splendida la congettura dello Scaligero, ma credo che sia nel giusto D.G.P., come già H. White (*Further Notes*, cit., p. 79), a difendere σύριγγες nel senso, infrequente ma non inattestato, di «cavità sotterranee»: l'ambiguità lessicale che ne risulta (le σύριγγες geologiche che risuonano come σύριγγες musicali) è perfetta per Nonno, e anche il parallelo di XVIII 104 Πανιάδες σύριγγες ἐβόμβεον va nella stessa direzione (qui si tratta di strumenti veri e propri: il poeta varia su se stesso).

II 652 sg.: la Natura νησαίους [edd. omnes: ησαιους L] τε τένοντας ἀποτμηγέντας ἐναύλων / ἁρμονίης ἀλύτοιο πάλιν σφρηγίσσατο δεσμῷ. D.G.P. ha ragione sia a intendere τένοντας non come «vette» bensì come «tendini» (in parallelo al tema dei νεῦρα Διός), sia a sottolineare l'inadeguatezza della pur facilissima correzione νησαίους (e lo stesso si potrebbe dire di πηγαίους del Casaubon), al posto della quale ci si aspetterebbe qualcosa di rispondente a una «visione cosmica dell'operare della Natura». Il suo χερσαίους, appena meno economico ma comunque paleograficamente giustificabile (specie in maiuscola) mi pare rispondere perfettamente alle esigenze del contesto.

III 251 sg.: ἄλλα δὲ καιρῷ [Scaliger: καρπῷ L] / εἰαρινῷ κομέουσι τεθηλότα δενδράδες ὗλαι. Il testo di L, mantenuto da D.G.P. come già da Keydell, appare in effetti del tutto accettabile.

IV 117: μὴ τρομέοις ἁλὸς οἶδμα βαρύβρομον [Graefe: βαρύδρομον L]. Credo che D.G.P. abbia ragione a difendere βαρύδρομον, *hapax* pressoché assoluto ma morfologicamente regolare e contestualmente non inadatto.

IV 331-347: convincenti le ragioni di D.G.P. (sulla scorta anche di Livrea) in difesa dell'ordine tràdito dei versi.

V 55: †ἔμμοριον χόρτοισιν† [γειομόρων σπάρτοισιν Keydell] ἐμετρήθησαν ἀγυιαί. D.G.P. propenderebbe per salvare almeno χόρτοισιν, in riferimento al terreno verde intorno alle strade; e questo è ben possibile. Tuttavia sarei meno scettico sulla brillante congettura di Keydell (approvata con decisione da H. Lloyd-Jones, «Classical Review» 11, 1961, p. 22), che da un lato si basa sul parallelo di uno dei modelli prediletti di Nonno, ossia Callimaco (*Aet.* fr. 43, 64 Pf. = 50, 64 Massimilla γεωδαῖται καὶ σπάρτα διηνεκὲς εὖτε βάλωνται), dall'altro introduce un vocabolo, γειομόρος, che è sì inattestato in Nonno, ma risale anch'esso agli *Aitia* callimachei (fr. 22 Pf. = 24 Mass. τέμνοντα σπορίμην αὔλακα γειομόρον, opportunamente segnalato da Chuvin) e ricorre pure in altri autori cari al Panopolitano (Apollonio, Dionisio Periegeta, Gregorio di Nazianzo: vd. Massimilla a Call. *loc. cit.*).

V 162 sg.: τῇ δὲ Σελήνης / εἶχε λίθον πάνλευκον [Graefe: παλίλευκον L]. D.G.P. difende convincentemente il testo tràdito sulla scia degli argomenti di Livrea.
V 188 sgg.: οἷον ‹ / ὅρμον› [suppl. Chuvin] ἐῇ Κυθέρεια γέρας δωρήσατο κούρῃ / χρύσεον, εὐλάιγγα, παρήορον αὐχένι νύμφης. D.G.P. segue Livrea («Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 105, 1977, p. 76 = *Studia Hellenistica*, Firenze 1991, II p. 466) nel ritenere superflua la lacuna postulata da Chuvin, in quanto l'anomala concordanza del neutro γέρας col maschile εὐλάιγγα avrebbe «una lunga tradizione epica che sentiva questo solecismo come dotta preziosità». Possibile; ma induce a cautela il fatto che nei passi raccolti da Livrea a Coll. 82-83 e da Jacques a Nic. *Th.* 129 si tratti di aggettivi maschili (quasi sempre in -εις, come notava già Keydell, «Gnomon» 47, 1975, p. 545 = *Kleine Schriften*, Leipzig 1982, p. 613; qualche volta aggettivi della I classe, evidentemente considerati come a due uscite) concordati con sostantivi *femminili*, ossia di esempi ben diversi dal nostro caso. Probabilmente la questione richiederebbe un riesame complessivo.
V 257: ἔβλισεν [Scaliger: ἔβλυσεν L] αἰόλα δῶρα μελισταγέος τοκετοῖο. Un'altra splendida congettura dello Scaligero, ma anche qui credo che la difesa del testo di L proposta da D.G.P. sia molto ragionevole.
V 281: βοοκτίστου [Chuvin: βοοστίκτου L: βοοσφάκτου Peek, *Kritische und erklärende Beiträge zu den Dionysiaka des Nonnos*, Berlin 1969, p. 11] δὲ θυηλῆς. D.G.P. giustamente fa notare che la lezione tràdita è conforme all'uso di Nonno, «che anche altrove filtra scene cruente con l'immagine del macchiare una superficie, punteggiandola» (così anche H. White, *Studies in Late Greek Epic Poetry*, Amsterdam 1987, p. 88).
V 440: δεδάασιν Ἀμαδρύες [Koch: ἐμαὶ δρύες L]. Anche qui ha perfettamente ragione D.G.P. a difendere la lezione di L: «i *miei* alberi» è molto più funzionale al tono patetico del discorso di Atteone.
V 451: i cani di Atteone δίκτυα πηχύνουσι φιλοστόργῳ τινὶ θεσμῷ [Marcellus: δεσμῷ L]. Giustamente D.G.P. nota che δεσμῷ è quantomai adatto all'umanizzazione dei cani.
V 559 sg.: οἷα τιθήνη / παιδοκόμος [Graefe: παιδοτόκος L] Βρομίοιο φερέσβιος. Ancora un esempio del recupero, da parte di D.G.P., di una lezione tràdita appropriata al contesto: «παιδοτόκος ha il preciso scopo di far presente al lettore che Ino poté allattare Dioniso in quanto aveva generato da poco un figlio, Melicerte».
VI 64-66: καί οἱ κεκλομένῳ θεράπων εὔκυκλον ἀείρας / σφαῖραν ἑλισσομένην, τύπον αἰθέρος, εἰκόνα κόσμου, / Ἀστερίων παρέθηκε λαβὼν ἐπὶ πώματι χηλοῦ. Credo che D.G.P. abbia ragione ad accettare al v. 66 βαλών di Livrea («Gnomon» 68, 1996, p. 397 = *Da Callimaco a Nonno*, Messina-Firenze 1995, p. 136): λαβών da solo non creerebbe problemi, ma dopo ἀείρας si direbbe proprio intollerabile.
VI 85: βιοσσόος [Keydell: φαοσσόος L] ἔτρεχεν ἀστήρ. Nulla da aggiungere agli ottimi argomenti con cui D.G.P., sulla scia di Livrea, rivaluta il testo di L.
VII 13-14: οὐ τότε λοιβὴ / ἠερίους ἐμέθυσσε πόρους εὐώδεϊ καρπῷ [Vian: καπνῷ L]. D.G.P. difende il testo tràdito con paralleli adeguati; aggiungerei che qui Nonno probabilmente allude al *topos* del fumo dei sacrifici come nutrimento per il mondo celeste (un tema di cui era stato celebre l'ampio sfruttamento comico negli *Uccelli* di Aristofane).
VII 100 sgg.: καὶ θεὸς ἡμερίδων, ἐπικείμενον οἴνοπι κισσῷ / ὡς στέφος ἑρπηστῆρα περὶ πλοκάμοισιν ἑλίξας [ἑλίξει Cunaeus], / σῆμα τεῆς θεότητος ἔχων ὀφιώδεα μίτρην, / καὶ μακάρων ὁμότιμος, ἐπώνυμος ἀνδράσιν ἔσται / ἀμπελόεις Διόνυσος, ἅτε χρυσόρραπις Ἑρμῆς, / χάλκεος ὥς περ Ἄρης, ἑκατηβόλος ὥς περ Ἀπόλλων. Qui è

Chuvin a stampare il testo tràdito (difeso anche da Tissoni, *Nonno. Le Dionisiache*, cit., I p. 280 n. 15), mentre D.G.P. propende al v. 101 per la correzione del Cunaeus, in quanto «il primo emistichio del v. 103 non può essere considerato a sé stante, sullo stesso piano sintattico dei due participi precedenti, ma strettamente unito dalla forma chiastica al resto del verso». Tuttavia il verso e mezzo che segue, incentrato sulle epiclesi degli dèi, fa capire al lettore che ἔσται dovrebbe reggere solo ἐπώνυμος, non ὁμότιμος: e mi chiedo se nelle tre proposizioni non si possa individuare una sorta di *climax* retorica dei predicati, ἑλίξας > ἔχων > (ὤν), dall'azione alla condizione («cintosi di un serpente, con una mitria serpigna, onorato come i beati»).
VII 110: Ἔρως Αἰῶνα νομεύων. D.G.P. mostra con chiarezza come sia preferibile scrivere αἰῶνα (con Keydell e Vian). Va da sé che Nonno suggerisce un gioco verbale tra αἰών e Αἰών.
VII 146 sgg.: Semele sogna di vedere una pianta rigogliosa, νειφόμενον Κρονίωνος ἀεξιφύτοισιν ἐέρσαις· / ἐξαπίνης δὲ πεσοῦσα δι᾽ αἰθέρος οὐρανίη φλὸξ / δένδρον ὅλον πρήνιξε, νέου [Graefe: -ξεν, ἑοῦ L] δ᾽ οὐχ ἅπτετο καρποῦ. D.G.P. osserva che la folgore «è inviata da Zeus, è in qualche modo Zeus», e questo rende spiegabile ἑοῦ. Il passo risulterebbe forse di comprensione non del tutto immediata, ma è pur vero che ciò non sorprenderebbe nella descrizione di un sogno di per sé enigmatico.
VII 255: τοῖα μὲν ἐν ῥοθίοισιν ὑποβρυχίῃ φάτο φωνῇ [*codd. Vind.*: -χίη… φωνή L]. Scelta non facile: stilisticamente sarei propenso a preferire il dativo, D.G.P. favorisce invece il nominativo «in quanto tende a spersonalizzare l'intervento della Naiade, riducendolo a una voce soffocata dall'acqua». Il parallelo di V 551 ἔννυχος Ἀκταίωνος ὀνειρείη φάτο φωνή non è determinante, dato che lì da un lato c'è il genitivo Ἀκταίωνος a chiarire l'identità del parlante, dall'altro si tratta di un fantasma che appare in sogno, quindi ridotto veramente a poco più che una voce.
VII 340: πυρσοφόρῳ [Falkenburg: πυρσοπόρῳ L] νάρθηκι. D.G.P. ha ragione a difendere l'*hapax* πυρσοπόρος, specie sulla base del perfettamente analogo ὑδροπόρος, «in cui scorre l'acqua», di II 438 (meno utile il più usato ὑγροπόρος, che vale «natante»).
VIII 15-16: γείτονος εἰσαΐουσα φιλαγραύλου μέλος Ἠχοῦς / οἰοχίτων θαλάμοιο διέστιχε θυιάδι ῥιπῇ [Koechly: φωνῇ L]. La congettura di Koechly serviva ad evitare la ripetizione con i vv. 24-25 πολλάκι ποιμενίην ὑπὸ δειράδα θυιάδι φωνῇ / Πανὶ μέλος συνάειδε καὶ ἔπλετο σύνθροος Ἠχώ, e sicuramente migliorerebbe il testo, ma mi sembrano adeguati gli argomenti (non ultima la presenza di Eco in entrambi i passi) addotti da D.G.P. in difesa della lezione di L.
VIII 70: Phthonos/Ares dichiara di voler punire le infedeltà coniugali di suo padre Zeus: ἔσσομαι αὐτοκέλευστος ἐμῆς τιμήορος Ἥρης [Vian: εὐνῆς L]. D.G.P. difende ἐμῆς… εὐνῆς come «il letto in cui fui generato», osservando che «il possessivo può riferirsi a un tipo di rapporto diverso anche in riferimento alla nascita». Credo che questo sia giusto, forse non tanto alla luce dei due esempi da lei addotti, ossia IV 190 ἐμὸν μητρώιον ὕδωρ e VII 233 ἐμὸν πατρώιον ὕδωρ (a fare la differenza è μητρῷος / πατρῷος, che chiarisce tutto), quanto in base alla constatazione di come Nonno usi spesso il possessivo per esprimere una assai generica pertinenza: eloquente il caso di VIII 363 sg. Τυρίης σέο νύμφης / Εὐρώπης, in cui Zeus dice a Semele «la sposa di Tiro, la tua [zia paterna] Europa» con un fraseggio che fuori dal contesto sarebbe naturale interpretare «*la tua sposa* di Tiro, Europa». E certo, se è già divertente di per sé sentire (il presunto) Ares, celebre adultero lui stesso (cfr. *Od.* VIII 269 sg. λέχος δ᾽ ἠσχύνε καὶ εὐνὴν / Ἡφαίστοιο ἄνακτος), impegnato a biasimare le intemperanze di Zeus, sortirebbe un effetto ancor più ironico sentirlo esprimersi con parole che, a p p a r e n t e m e n t e, suonano come la protesta di un marito offeso («vendicatore *del mio letto*»).

VIII 71-74: ὅττι χαμαιγενέεσσιν ὁμιλήσας ὑμεναίοις / αἰθέρα ποικιλόνωτον ἐῶν ἔπλησεν ἐρώτων, / οὐρανὸς ἱλήκοι, μερόπων δόμος· εἰς χθόνα [Cunaeus: ἄξονα L] βαίνω· / Καλλιστὼ κατ᾽ Ὄλυμπον ἐλίσσεται, κτλ. D.G.P., come già Livrea (*Da Callimaco a Nonno*, cit., p. 146), difende ἄξονα al v. 73: questo è inoppugnabile sul piano del senso («salgo all'asse celeste e chi ci trovo? Callistò e tutte le altre…»), ma credo che l'emendazione del Cunaeus sia necessaria sintatticamente, per render ragione di ὅττι del v. 71 («poiché lui ha riempito il cielo […] io me ne vado sulla terra»), che altrimenti si sarebbe costretti a intendere come un mero equivalente di γάρ privo di valore causale. Non disturberà il fatto che εἰς χθόνα βαίνω appaia in clausola già al v. 61: l'astuto pseudo-Ares ci tiene a ribadire la sua minaccia. E «il cielo mi perdoni» è anche più adatto ad accompagnare il proposito di preferire la terra alla sede degli dèi (cfr. le analoghe espressioni della Chioma di Berenice in Call. fr. 110, 69-76 Pf. ~ Catull. 66, 69-76).

VIII 211: καὶ σὺ κατηπιόωσα τί τήκεαι;. Così Chuvin; D.G.P. preferisce il normale κατηφιόωσα, già restaurato in questo passo da Graefe e prima di lui da Casaubon (M. L. West, *Nonniana*, «Classical Quarterly» 12, 1962, p. 232). Qui e altrove, la diatesi attiva induce a credere che non si tratti del rarissimo κατηπιάομαι (attestato solo in *Il.* V 417 ἄλθετο χείρ, ὀδύναι δὲ κατηπιόωντο βαρεῖαι e nella palese imitazione di Q. S. IV 404 τύμματ᾽ ἀπαλθαίνοντο, κατηπιόωντο δ᾽ ἀνῖαι), ma solo di una variante grafico-fonetica di κατηφιάω (Peek, *Lex. Dion. s.v.*: «in L wiederholt mit π statt φ geschrieben»; cfr. Vian nel vol. IX, 1990, p. 356): in casi del genere è arduo dire se si debba restituire a Nonno la forma classicamente corretta o ritenere che l'innovazione attestata nel Laurenziano risalga direttamente a lui (cfr. l'analogo problema di οἶμος/οἶμος, su cui vd. Livrea a *Par. Jo.* II 64). La grafia con -π- è conservata anche da Gerbeau e Vian in XVIII 337 e XIX 254, da Hopkinson in XXI 193, da Frangoulis in XXXVII 701, da Vian in XLVIII 370.

VIII 413 sg.: καί, καθαρῷ λούσασα [P: λύσασα L] νέον δέμας αἴθοπι πυρσῷ, / καὶ βίον ἄφθιτον ἔσχεν Ὀλύμπιον. Ottimi e convincenti gli argomenti di D.G.P. in favore della lezione di L: la «liberazione attraverso il fuoco», con le sue implicazioni filosofico-religiose, è senz'altro *difficilior* rispetto al semplice «bagno di fuoco».

IX 142: καὶ θεὸν ἁζομένη πρωτόσπορον [L: -σπόρον Vian] εἴκαθεν Ἥρη. Credo che abbia ragione D.G.P. a preferire πρωτοσπόρον, conforme all'uso nonniano e tutto sommato più funzionale al contesto.

IX 182: καὶ βλοσυρῶν Ἰόβακχον ἰδὼν ἐλατῆρα [Koechly: ὀλετῆρα L] λεόντων. Qui non condividerei la scelta di D.G.P., che difende ὀλετῆρα come ripresa di 169 καὶ νέος ἐνναέτηρος ἔχων θηροκτόνον ἀλκήν e rileva come Dioniso inizierà a guidare i leoni del carro di Rea solo in una fase successiva della sua educazione (vv. 191-193; lo notava anche Chrétien, p. 117). Tuttavia è un fatto che Dioniso nel racconto nonniano non uccide i leoni, bensì li cattura vivi (vv. 175-179), e se ciò non contraddice il v. 169, ove θηροκτόνον ἀλκήν ha un valore generico (è in grado di uccidere le fiere, ma non è detto che lo farà: «la forza di andare a caccia di belve» traduce giustamente D.G.P., di cui si veda anche la nota di commento), di certo contraddice in 182 ὀλετῆρα, che esprime una realtà effettiva (sembrerebbe che li uccidesse davvero) e non può avere un significato altrettanto vago. La proposta di Koechly dovrebbe a mio avviso essere riconsiderata non nel senso di «guidatore», bensì in quello più ricercato di «sbaragliatore», come Deriade Σατύρων… ἐλατῆρα in XXXIII 154 (la prima attestazione pare essere il discusso Πηλαγόνων ἐλατῆρα di Call. *Jov.* 3: vd. McLennan *ad loc.*, con altri paralleli).

IX 278 sgg.: καὶ ἀκρότατον δέμας Ἰνοῦς / φειδομέναις παλάμῃσι ‹ / › [lac. sta-

tuit Koechly] σοφῆς ἐπλέξατο [ἐπλήξατο Graefe] δάφνης [σοφῇ… δάφνῃ Falkenburg]. *Locus vexatissimus*. D.G.P. ha senz'altro ragione a favorire la correzione di Graefe, che introduce nel passo la menzione di una pratica ben nota (ai paralleli da lei addotti aggiungerei Call. *Ia.* 4, fr. 194, 28-31 Pf. ὤφρων ἐλαίη, τοὺς δὲ παῖδας οὐ Βράγχος / τοὺς τῶν Ἰώνων, οἷς ὁ Φοῖβος ᾠ[ργίσθη, / *δάφνῃ τε κρούων* κἦπος οὐ τομ[ὸν λαοῖ]ς / δὶς ἢ τρὶς ε[ἰ]πὼν ἀρτεμέας ἐποίη[σε;). Più difficile evitare la lacuna restituendo un complemento di mezzo: la proposta di Falkenburg produrrebbe uno iato inaccettabile, e l'elegantissimo φειδομένοις πετάλοισι dello stesso Koechly è sconsigliato dal fatto che φ. παλάμῃσι è, come D.G.P. giustamente sottolinea, una tipica espressione nonniana.

X 50: ἀλλὰ πόθον ταχύγουνος [Graefe: -γουνον L] ἔχων κεμαδοσσόον ἄγρης. Come fa notare D.G.P., l'accusativo è perfettamente accettabile.

X 347: καὶ παλάμην Βρομίου [L: Σάτυρος Vian] παλάμης περὶ καρπὸν ἑλίξας. Manca un soggetto: o si postula una lacuna precedente, come gli editori usualmente fanno, o si emenda il superfluo Βρομίου in Σάτυρος, come propone Vian seguito da D.G.P., a mio avviso giustamente (è del tutto plausibile che Βρομίου si sia originato come glossa esplicativa).

X 367: ὑπὲρ λαγόνων [Tiedke: λαγόνος L] δὲ καθάψας. Condivisibili le considerazioni di D.G.P. per la difesa del testo di L, congruente con la situazione descritta.

XII 163: ὑγρὸν ἐρευθομένης ποταμηίδος ὄγκον [Keydell: ὄμβρον L] ἐέρσης. Concordo con D.G.P. sulla difendibilità di ὄμβρον, che tra l'altro suggerisce l'idea del vino che «inonda» (cfr. l'uso metaforico di verbi come δροσίζω e καταβρέχω nell'epigramma conviviale ellenistico: materiale in Fernández Galiano a Posidipp. 1, 1-2).

XII 387 sgg.: un Satiro παρθενικῆς ἀγάμοιο σαόφρονος ἥψατο μίτρης, / αὐερύων δ' [del. Ludwich] ἐπὶ Κύπριν ἀπειθέος εἵματα νύμφης / χειρὶ †ὀπισθοδότῳ† [δ' ὀπισθοπόρῳ Vian, cfr. anche Peek, *Beiträge*, cit., p. 19] ῥοδέων ἐπαφήσατο μηρῶν. Vian ha preferito lasciare la *crux* nel testo, ma la sua proposta, ossia accogliere il trasferimento di δέ da 388 a 389 e correggere ὀπισθοδότῳ in ὀπισθοπόρῳ, è probabilmente palmare, e fa benissimo D.G.P. ad accoglierla (la traduzione andrà dunque adeguata: «afferrò la cintura… scostando le vesti della fanciulla, e le toccava… etc.»).

Qualche altra osservazione su tre passi testualmente non del tutto sicuri.

II 162 è stampato da tutti gli editori ἐρρέτω αἰνοτόκοιο θεημάχον οὔνομα Νύμφης. Ma perché Niobe è presentata come una ninfa? Può anche darsi che Nonno rifletta qualche tradizione mitica oscura e ricercata: in particolare, ci si può chiedere se Sapph. fr. 142 Voigt Λάτω καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἔταιραι, oltre a servire «als Parallele zu des Tantalos nahem Verhältnis zu den Göttern» (A. Lesky, *RE* XVII 1, 1936, *s.v. Niobe*, 658, 42 sg.), non presupponesse Niobe come compagna divina di Latona, analogamente alla ninfa Cariclo amica di Atena nel mito dell'accecamento di Tiresia (cfr. soprattutto Call. *Lav. Pall.* 57-69). Ma in mancanza di ulteriori elementi, mi domando se non sarebbe più prudente stampare νύμφης riportando Niobe alla consueta natura umana.

Per V 307 sgg. καὶ τὸν μὲν ἀνείμονος εἶδος ἀνάσσης / ὄμματι λαθριδίῳ δεδοκημένον, ὄμματι λοξῷ / Νηιὰς ἀκρήδεμνος ἀπόπροθεν ἔδρακε Νύμφη, non sarei del tutto sicuro che il testo sia sano. Tutta la scena è incentrata sul «vedere», come giustamente rileva D.G.P., e la «unusual repetition» di ὄμματι può voler enfatizzare «the fact that Actaeon is both viewer and viewed» (Hopkinson); e tuttavia il v. 308 rischierebbe di risultare sintatticamente fuorviante, dato che ὄμματι… ὄμματι sembrerebbe una vera e propria epanalessi (a meno che non vi si debba vedere una intenzionale *misdirection* sintattica). Mantenendo inalterata la clausola (ὑψόθι δένδρου Keydell, ἔνδοθι λόχμης

Peek: ma l'ὄμμα λοξόν è topico, vd. Massimilla a Call. *Aet.* fr. 1, 37 sg., senza contare il possibile richiamo a Λοξώ, ricordata al v. 489 come una delle denunciatrici di Atteone), considererei con qualche interesse una congettura che sostituisse il primo ὄμματι con un altro vocabolo esprimente lo sguardo del giovane, ad esempio βλέμματι di Wifstrand («Gnomon» 33, 1961, p. 46), benché il sostantivo non sia attestato in Nonno (come obiettava Peek, *Beiträge*, cit., p. 12; in alternativa tenterei γλήνεϊ, interpretando ὄμματι come una trivializzazione, o anche un pur meno economico γλήνεσι λαθριδίοις: neanche il nicandreo γλῆνος è usato dal Panopolitano, che però fa ampio sfoggio dei composti ἄγληνος, βοόγληνος, θεόγληνος, λιθόγληνος, λιπόγληνος, μονόγληνος, νεόγληνος, πολύγληνος, πυρίγληνος, τανύγληνος).

In V 329 νεβροφόνον τε χάραξαν ὁμόζυγον ὄγμον ὀδόντων si può conservare, con Chuvin e D.G.P., in correlazione col seguente ψευδομένης τ᾽ ἐλάφοιο κτλ.; tuttavia νεβροφόνων ἐχάραξαν dello Scaligero e del Casaubon (su quest'ultimo vd. West, *Nonniana*, cit., p. 232; l'intervento è accolto da Ludwich, Keydell e Hopkinson) è estremamente attraente e merita, a mio avviso, una menzione.

La traduzione italiana è molto accurata, sensibile all'alternanza di registri stilistici del poema (un'alternanza maggiore di quanto l'apparente omogeneità linguistica potrebbe indurre a credere) e soprattutto alle implicazioni semantiche della terminologia "dionisiaca" e generalmente filosofico-religiosa, che in questi primi canti risulta particolarmente abbondante. Si apprezza anche l'attenzione con cui è stato interpretato il lussureggiante stile aggettivale di Nonno, evitando di riprodurre meccanicamente i cumuli di epiteti e trasformando gli aggettivi narrativi nella funzione sintattica che essi erano destinati ad assolvere (operazione questa che risulta fondamentale per affrontare una delle caratteristiche più vistose della lingua poetica nonniana traendo *non verbum de verbo sed sensum de senso*: vd. la stessa D.G.P. a p. 23).

Pochissimi i rilievi da fare e le proposte alternative. I 50 ὑγροπόρος meglio «natante», anticipazione di quanto sta per accadere, che «nell'acqua» («navigateur» Vian); III 10 meglio «Stagione» che «Ora»; III 38 «dallo stretto mugghiante», come argomentato in nota; III 230 forse «serve», come in IV 203 (Cadmo ha sguardo ἀθελγής: si deve intendere che non si perde ad occhieggiare l'avvenenza delle ragazze?); III 319 «è per lei che…» (la traduzione di D.G.P. presuppone οὗ di Koechly, accolto da Keydell); IV 340 tradurre τηλίκον («tout géant qu' il était» Chuvin); V 43 σείετο πήληξ «si scuote il cimiero»; V 401 sg. «gli occhi umani del morto»; VII 27 «tendendo la mano infinita» (cfr. II 465, e anche IX 141); VII 112 «portandone», «prendendo»; VII 226 «con la falce» (ἅρπη, cfr. Hes. *Th.* 179); VIII 138 «si dolse»; IX 7 forse meglio «nelle doglie» (Nonno comunque gioca sui concetti «dolori del parto/dolore della coscia scucita»); IX 172 ποικίλον ᾠώρησεν ἐπ᾽ αὐχένι νεβρὸν ἀείρων forse non «una pelle screziata di cerbiatto» ma semplicemente «un cerbiatto screziato» (il bambino prodigio solleva l'animale tutto intero, come ai versi seguenti fa addirittura con una tigre; è una prefigurazione ancora imperfetta della nebride, cui si arriverà in una seconda fase, ai vv. 186 sg.); X 27 «si smarriscono roteando incontrollati»; X 292 «a me innamorato»; X 308 «del mio Satiro»; X 386 tradurre βαλιούς («rapides» Chrétien); XI 65 θηρῶν forse meglio «delle fiere» (comprensivo anche dell'orsa menzionata subito dopo); XII 397 «e insegnò».

Per I 37 βυθίῃ δὲ παρ᾽ Εἰδοθέῃ καὶ Ὁμήρῳ alla traduzione «penso all'abissale Eidotea e ad Omero» di D.G.P., che sottolinea la riflessione metaletteraria dell'autore, avrei forse preferito un più letterale «presso l'abissale…», per riprodurre la bipolarità

fra luogo fisico (la spiaggia di Eidotea) e luogo letterario (il poema odissiaco). In II 242 χάσματι… σεσηρότι la traduzione «nella voragine di un ghigno» è assai suggestiva (la Terra sogghigna nella speranza della vittoria per il suo mostruoso figlio?), ma mi chiedo se qui σέσηρα non abbia semplicemente il valore traslato, attestato nel linguaggio medico, di «essere spalancato» (vd. *LSJ s.v.* σαίρω A 3; «par la crevasse béante» Vian). Per IX 168 è arduo rendere l'ambiguità di πατρῴαις κομιδῇσιν… Κορυβάντων, ove l'aggettivo può valere sia «paterne» sia «di paterna memoria» («grâce aux mêmes soins que les Corybantes avaient donnés à son père» Chrétien). In XII 388 è difficile dire se ἐπὶ Κύπριν dipenda da ἀπειθέος («riluttante davanti all'amore» D.G.P.) o da αὐερύων («pour soumettre à Cypris la vierge indocile» Vian).

Ampio e agguerrito l'apparato esegetico, ripartito tra le corpose introduzioni ai singoli nuclei narrativi (la Tifonia, la Cadmeide, Zagreo, la vicenda di Semele, l'infanzia di Dioniso, la storia di Ampelo) e le note di commento a piè di pagina: si affrontano problemi interpretativi, si analizza il rapporto di Nonno con la tradizione letteraria e mitografica (cfr. l'ottima sintesi a pp. 626 sg. del mito di Atamante e delle incongruenze nella trattazione nonniana di esso), si documentano fatti linguistici e legami intertestuali (in modo assai selettivo, come era indispensabile per contenere il volume entro i limiti prescritti) e soprattutto, come si è detto, si illustrano bene le tematiche filosofico-religiose e propriamente dionisiache (cfr. *e.g.* le ottime osservazioni a p. 128 su Cadmo come prefigurazione di Dioniso, a p. 266 sulla funzione del legame tra Cadmo e l'Egitto, a p. 282 sul mito dello sputare cosmogonico, etc.). Dalle note che seguono è facile farsi un'idea della ricchezza di stimoli che quest'opera offre al lettore.

I 7: Zeus si cucì il piccolo Dioniso nella coscia e così ἄρσενι γαστρὶ λόχευσε, πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ. Tra le varie occorrenze omeriche della celebre formula, D.G.P. ricorda giustamente *Il.* VI 429 Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ, ove parimenti si tratta di una sola persona che è al contempo «padre e madre»: vale la pena di sottolineare che Nonno si diverte a riportare la metafora ad un significato letterale, secondo un uso a lui consueto (la cosiddetta smetaforizzazione: per il nostro autore vd. soprattutto D.G.P., *Metafora e poetica*, cit., pp. 263-264). – I 11 sg.: per la movenza «datemi…» connessa con l'attività poetica, cfr. già *Anacreont.* 2, 1-2 West δότε μοι λύρην Ὁμήρου / φονίης ἄνευθε χορδῆς (particolarmente vicino al contesto del proemio nonniano: cfr. v. 5 μεθύων ὅπως χορεύσω). – I 79-83: per Eros-bovaro che aggioga Zeus-bue ricorderei anche Mosch. *APl.* 200 = fr. 4 Gow (cfr. in particolare il v. 6 μή σε *τὸν Εὐρώπης βοῦν* ὑπ᾽ ἄροτρα βάλω): Nonno, che in questo episodio attinge a piene mani all'*Europa*, aveva a mio avviso ben presente il legame tra i due testi, contaminando per così dire Mosco con Mosco. Lo stesso avviene probabilmente in I 326 sg. μή τις ἀροτρεὺς / Ζῆνα λαβὼν ἐρύσειεν ἐς ἐννοσίγαιον ἐχέτλην (qui *APl.* 200 è debitamente segnalato da D.G.P.), ove tra l'altro i richiami a Mosco si combinano con uno ad Euforione, fr. 152 Powell = 151 van Groningen sull'aratro ἐνοσίχθων (sfruttato da Nonno anche in II 66-67, su cui vd. da ultimo D.G.P. *ad loc.* ed E. Magnelli, *Studi su Euforione*, Roma 2002, p. 118 e n. 72; ma in I 327 l'epiteto di Posidone risulta tanto più appropriato, nonché divertente, in riferimento all'aratro tirato da un bue marittimo!). – I 337 sg.: la comica idea che Hermes possa rubare suo padre Zeus risente forse anche dell'altrettanto singolare *Il.* V 390, su Hermes che ruba Ares chiuso nel vaso di bronzo dagli Aloadi.

II 51: per βοῦν ἀροτῆρα Vian, p. 166, adduce Hes. *Op.* 405, Arat. 132 e A. R. I 1217: il modello di Nonno è sicuramente il passo di Arato, sui misfatti degli uomini della

Razza del Bronzo che πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ᾽ ἀροτήρων. Anche questo dettaglio serve a rappresentare Tifeo come esponente di un'empietà arcaica e ben nota. – II 55-56: la ninfa che procede ἀβρέκτοις μελέεσσιν sul fiume in secca sembra dovere qualcosa, più che a Mosch. II 114 χηλαῖς ἀβρέκτοισιν (Vian, p. 108 n. 1), a due passi callimachei: *Jov.* 25-26 νίσσετο δ᾽ ἀνὴρ / πεζὸς ὑπὲρ Κρᾶθίν τε πολύστιόν τε Μετώπην e *Vict. Sos.* fr. 384, 33-34 Pf. sui fiumi οὓς ἀμογητὶ διὰ σφυρὰ λευκὰ γυναικῶν / κ[αὶ πα]ῖς ἀβρέκτῳ γούνατι πεζὸς ἔβη. – II 64: ταλαεργὸς ἀροτρεύς varia Nic. *Th.* 4 πολύεργος ἀροτρεύς (per ταλαεργός nel contesto dell'aratura cfr. anche il già citato Mosch. *APl.* 200, 3). – II 83 πλέξας πένθιμον ὕμνον: qui la metafora già pindarica dell'«intrecciare» un canto è usata quasi come un *lusus* verbale, dato il contesto incentrato sui fiori. – II 159 sgg.: difficile dire se il tema dei viandanti che contemplano la roccia di Niobe risalga ad Euforione (fr. 102 Powell = 108 van Groningen); l'espressione ἡ ἱστορία παρὰ Εὐφορίωνι, con cui il testimone (*schol.* 'D' *Il.* XXIV 602, p. 585 van Thiel) conclude il suo riassunto del mito, è la tipica e genericissima formula degli scoliasti, che non permette quasi mai di appurare se e in che misura la loro esposizione realmente segua la fonte da loro indicata. – II 431 sgg.: il tema della mano recisa che continua a muoversi è antico, ma credo che qui Nonno dipenda primariamente da Q. S. XI 71-78, come sostiene M. Whitby, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in *Studies in the Dionysiaca*, cit., p. 117. – II 553: Nonno riusa il motivo omerico di Zeus che inclina la bilancia in favore di uno dei due contendenti (segnalato da D.G.P.) in modo volutamente paradossale: qui il contendente è il dio stesso, che si decreta da sé la vittoria (come ha sottolineato Tissoni, *Nonno. Le Dionisiache*, cit., I, p. 235 n. 37). III 111: Ἀσσυρίη Κυθέρεια καὶ οὐ φυγόδεμνος Ἀθήνη è manifestamente esemplato su [Opp.] *C.* I 7 Ἀσσυρίη Κυθέρεια καὶ οὐ λείπουσα Σελήνη, di cui però Nonno modifica la sintassi (nello ps.-Oppiano οὐ determina solo λείπουσα). – III 317: Cadmo è stato mandato a cercare la sorella e il suo rapitore, σύγγονον ἰχνεύοντα καὶ ἄγριον ἅρπαγα νύμφης. Mi pare che qui σύγγονος, che in Nonno vale non solo «fratello» ma anche «parente», abbia una deliberata ambiguità: Cadmo ignora che Zeus, rapitore di Europa, è davvero σύγγονος della sua famiglia.
V 350: nella fitta rete di associazioni tra il mito di Atteone e quello di Tiresia, e di richiami intertestuali tra questo canto delle *Dionisiache* e il quinto inno callimacheo, viene da chiedersi se il lamentoso μοῦνος ἐγὼ μεθέπω πινυτὸν νόον di Atteone non sia un rovesciamento di ciò che per Tiresia era un privilegio: Call. *Lav. Pall.* 129 sg. καὶ μόνος, εὖτε θάνῃ, πεπνυμένος ἐν νεκύεσσι / φοιτασεῖ, μεγάλῳ τίμιος Ἀγεσίλᾳ. VI 19-23: per Astreo e la sua geometria cfr. anche Talete in Call. *Ia.* 1, fr. 191, 56 sgg. Pf. (ricordato da Chuvin, p. 138), ove pure si parla di triangoli. – VI 174 sgg.: l'episodio della morte di Zagreo rimane uno dei punti più controversi di tutto il poema. Concordo pienamente con D.G.P. sul fatto che διχαζομένων μελέων Τιτῆνι σιδήρῳ del v. 174 si riferisca allo smembramento del dio con la Ταρταρίη μάχαιρα menzionata poco prima e non, come intende Chuvin, allo sdoppiamento della sua immagine nello specchio (se διχάζομαι alludesse anche a questo, si tratterebbe comunque di semplice allusione, non del livello primario di lettura). Sarei più cauto sul fatto che nei vv. seguenti le trasformazioni di Zagreo avvengano dopo la sua morte (D.G.P.: vd. anche pp. 458 sg.): il concetto di metamorfosi come resurrezione, sicuramente presente nel nostro passo, sarebbe operante anche se il dio, lottando come Proteo, mutasse forma mentre lo uccidono. – VI 268 sg.: quello del polipo che, paradossalmente, cattura la lepre è un tema che Nonno poteva ricordare dall'epigramma della prima età imperiale: cfr. le variazioni di Antiphil. *AP* IX 14 = *GPh* 965 sgg., Bianor *AP* IX 227 = *GPh* 1683 sgg. e Isid. Aeg. *AP* IX 94 = *GPh* 3903 sgg.

VII 55-58: è necessario precisare che il passo su Pandora, comunque poco perspicuo, sembrerebbe riferirsi all'eros come preservatore della vita (Chuvin, p. 88 n. 1). – VII 117-128: l'elenco degli amori di Zeus risentirà sicuramente di Pisandro, ma la sua forma epigrammatica e la sua organizzazione in numero di dodici richiamano molto da vicino anon. *APl.* 92, il diffuso epigramma che elencava gli ἆθλοι Ἡρακλέους (su cui vd. F. Vian, *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère*, II, Paris 1966, pp. 61-63). Anche in quel testo faceva capolino, alla fine, un episodio erotico (la tredicesima impresa del semidio, ossia le cinquanta vergini in una sola notte): sarebbe eccessivo pensare che Nonno ne avesse tratto spunto, sistematizzando il tema dell'eros e contrapponendo alle fatiche di Eracle quelle, ben più divertenti, di Zeus? – VII 234 sg.: il contesto è sicuramente esiodeo, ma πηγῆς / Πηγασίδος προλέλοιπε μελισταγὲς ἵππιον ὕδωρ risente forse di Call. *Aet.* fr. 2, 2 Pf. = 4, 2 Massimilla ἐπὶ πτέρνης ὕδα[τι Πηγασίδος, se lì coglie nel segno l'eccellente integrazione di Lobel. – VII 254: il modello pare A. R. I 150 Ζηνὸς γὰρ ἐπάξια μήδετο λέκτρων, anche se il significato è diverso (vd. H. Fränkel, *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München 1968, p. 51).

X 75 ἅλμασι φοιταλέοισι ποδήνεμος ἔτρεχεν Ἰνώ: l'espressione, anche attraverso la ripresa di Call. *SH* 275 ἅλματος Ἰνῴοιο μεμηνότος ὅστις ἀπευθής, adombra il successivo e definitivo «folle salto» di Ino nel mare (lo stesso accadeva già in IX 269 ἅλμασιν Ἰνῴοισι γέρων ἔφριξεν ἀροτρεύς, ove il tassello callimacheo era stato identificato sia da Chrétien sia da A. S. Hollis, *Some Allusions to Earlier Hellenistic Poetry in Nonnus*, «Classical Quarterly» 26, 1976, p. 145). – X 256 sgg.: δείδιε, μὴ Κρονίδης ἐρασίπτερος ὄρνις Ἐρώτων / ἀπροϊδὴς ἀκίχητος ὑπὲρ Τμώλοιο φανείη / φειδομένοις ὀνύχεσσιν ἐς ἠέρα παῖδα κομίζων, / Τρώιον οἷά τε κοῦρον ἐῶν δρηστῆρα κυπέλλων. Questi versi sembrano proprio dipendere da Strat. *AP* XII 221 = 62 González Rincón στεῖχε *πρὸς αἰθέρα* δῖον, ἀπέρχεο *παῖδα κομίζων*, / αἰετέ, τὰς διφυεῖς ἐκπετάσας πτέρυγας, / στεῖχε τὸν ἁβρὸν ἔχων Γανυμήδεα, μηδὲ μεθείης / τὸν Διὸς *ἡδίστων οἰνοχόον κυλίκων* / *φείδεο* δ' αἰμάξαι *κοῦρον γαμψώνυχι ταρσῷ*, / μὴ Ζεὺς ἀλγήσῃ τοῦτο βαρυνόμενος: cfr. anche *D.* X 310 sg. αἰετὸς ὁππότε κοῦρον ὑπὸ σφυρὰ Τευκρίδος Ἴδης / φειδομένῳ κούφιζες ἐς οὐρανὸν ἅρπαγι ταρσῷ, XI 295 = XV 281 φειδομένοις ὀνύχεσσιν ἐκούφισεν ὑψιπέτης Ζεύς e il ricorrere della clausola stratoniana γαμψώνυχι ταρσῷ in *D.* XII 374 e XL 394 (vd. L. Floridi, *Gli epigrammi di Stratone di Sardi*, Roma 2005, *ad loc.*, che ho potuto leggere in anteprima grazie alla cortesia dell'autrice). Per altri possibili riecheggiamenti dell'epigrammistica pederotica nell'episodio di Ampelo cfr. *D.* X 272 sg. καὶ πλόκαμοι ῥυπόωντες ἀκηδέστοιο καρήνου / αὐτοὶ μᾶλλον ἔτερπον ἐρωμανέοντος ὀπωπήν ~ Strat. *AP* XII 192, 1-3 = 33, 1-3 G. R. οὐ τέρπουσι κόμαι με περισσότεροί τε κίκιννοι… ἀλλὰ παλαιστρίτου παιδὸς ῥύπος ὁ ψαφαρίτης, nonché forse *D.* X 318 sgg. εἰσὶ δὲ πολλαὶ / ἄλλων ἠιθέων ἐραταὶ στίχες, οὓς ἅμα πάντας, / ἢν ἐθέλῃς, ἀγάπαζε λιπὼν ἕνα παῖδα Λυαίῳ ~ Mel. *AP* XII 94 = *HE* 4392 sgg., Strat. *AP* XII 254 = 92 G. R., e vd. ancora le osservazioni di A. S. Hollis, *Nonnus and Hellenistic Poetry*, in *Studies in the Dionysiaca*, cit., p. 53. – X 316: il modello primario sarà Sapph. fr. 16, 18 Voigt κἀμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω (cfr. anche ἀμαρύγμασιν προσώπων in Syn. *H.* 9, 28).

XI 325 ὤμοι, ὅτ' οὔ με φύτευσε πατὴρ βροτόν: cfr. Theoc. 11, 54 ὤμοι, ὅτ' οὐκ ἔτεκέν μ' ἁ μάτηρ βράγχι' ἔχοντα (un altro innamorato infelice, ancorché molto diverso da Dioniso). – XI 422 καί νύ κεν ἐκ ῥοθίων ἐπεβήσατο Καρπὸς ἀρούρης: notare come la clausola richiami volutamente il nesso epico καρπὸς ἀρούρης (*Il.* III 246, VI 142, XXI 465, Ps.-Phoc. 38, *Or. Sib.* II 103, IV 16, [Orph.] *H.* 63, 14, lo stesso Nonno in *D.* IV 463 e VII 84), stravolgendone la sintassi e al contempo prefigurandone il ritorno nel prosieguo della storia (v. 481: καὶ Καρπὸς ἀέξετο καρπὸς ἀρούρης).

Pochi dettagli eruditi.

III 1 sgg.: dubito che il discusso *AP* IX 363 sia opera di Meleagro, e lo daterei piuttosto all'età tardoantica (Wilamowitz pensava, un po' arditamente, a Ciro di Panopoli). – IV 225: ποθόβλητος anche in Paul. Sil. *AP* VI 71, 4 e IX 620, 3 = 40, 4 e 41, 3 Viansino. – V 37: la grafia Ἐγκτῆνες è anche nei due codici dell'*Etymologicum Genuinum* (A f. 117^{v}, B f. 87^{r}, controllati da me su microfilm); cfr. inoltre *Et. Gud.* (d^{2}) p. 395, 21 De Stefani. – V 302: il problematico XXV 509 è corretto in ὄμματα φοινίσσοντα da C. De Stefani, *Nonnianum*, «Atene e Roma» 41, 1996, pp. 35-37. – VI 5 e 343 sg.: su *AP* IX 362 vd. da ultimo M. Brioso Sánchez, *Sobre la autoría de AP 9.362*, «Habis» 27, 1996, pp. 247-261. – VI 31 sg.: per τηλύγετος vd. soprattutto A. Rengakos, *Apollonios Rhodios und die antike Homererklärung*, München 1994, pp. 146-147, e Agosti a Nonn. *Par. Jo.* V 99. – VI 197 sgg.: per la difesa di βροντάς nel famoso frammento dei *Cretesi* di Euripide vd. Cozzoli *ad loc.* e V. Di Benedetto, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 129, 2001, pp. 216-218. – VI 300 sgg.: su Polifemo e Galatea vd. ora l'ottima sintesi di R. Hunter, *Theocritus. A Selection (Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 10, 11 and 13)*, Cambridge 1999, pp. 215-218; *EM s.v.* Γαλάτεια corrisponde a *Et. Gen.* (AB) γ 18 Casadio («Museum Criticum» 21-22, 1986-87, p. 401). – VIII 397: su θρώσκω e composti in relazione alla nascita di esseri divini vd. «Atene e Roma» 40, 1995, pp. 108-109. – IX 215: il legame tra Λητώ e λήθω / λανθάνω era piuttosto diffuso nella tradizione erudita antica: vd. ora F. Schironi, *I frammenti di Aristarco di Samotracia negli etimologici bizantini*, Göttingen 2004, pp. 51-54, con ricca documentazione e discussione. – X 76-77: *EM* 561, 43 sgg. ~ *Et. Gen.* (AB) λ 77 Adler-Alpers (76 Colonna). – X 399 sgg.: in realtà non siamo sicuri che nel testo di Eubulo, oltretutto assai corrotto, κισσός e ὀλολυγών fossero personificati: vd. il commento di Hunter al fr. 104, 5 (pp. 196-197). – XI 199: νήπυστος è congetturato in Call. *Del.* 1 da C. De Stefani, *Cruces dell'Inno a Delo*, «Maia» 49, 1997, pp. 94-95. – XI 424: ἀντικέλευθος era già in [Man.] IV 74 (come segnala Accorinti a *Par. Jo.* XX 53). – Per il cosiddetto Oppiano di Apamea, citato più volte nelle note, preferirei parlare di «ps.-Oppiano».

Pochissimi e in genere irrilevanti i refusi e le sviste, accuratezza tanto più apprezzabile in un volume di quasi novecento pagine.

Davvero scarsi quelli non immediatamente identificabili: a p. 35, n. 72 si legga «pronunciata»; a p. 36 «nei più tardi *Basilica*»; a p. 60, n. 15 «Neottolemo di Pario»; a p. 203, n. a 170-172 «*Aet.* III fr. 75.60 sg.»; a p. 328, n. a 14 «*Suda* ε 2868»; a p. 397, trad. di V 129 «{e} Chiomazzurra»; a p. 400, n. a 162-170 «παλίλευκον»; a p. 429, n. a 415 sgg. «non poteva riferirsi»; a p. 538, n. a 83-84 «figlia di Deriade»; a p. 584, n. a 133 «nel poemetto di Dorotheos»; a p. 614, n. a 407-418 «*FGrHist* 103 F 14»; a p. 635, n. a 1-4 «*Manuel d'études byzantines*, Turnhout 1995»; a p. 773, trad. di XI 209 «ma se ti piace»; a p. 795, trad. di XI 402 «olmo»; a p. 848, n. a 272-284 «Const. Porphyr.».

In definitiva, un'opera di manifesta importanza, che apporta molti e rilevanti contributi tanto alla comprensione di singole parti del poema nonniano quanto al suo inquadramento storico-letterario e ideologico. Ogni studioso di poesia tardoantica sarà grato a D.G.P. per la sua fatica ποικιλόμυθος e ποικιλόδωρος.

Enrico Magnelli

Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, volume II (canti XIII-XXIV), introduzione, traduzione e commento di Fabrizio Gonnelli, Milano, Rizzoli, 2003 (BUR Classici greci e latini, L1473), pp. 632. [ISBN 8817107891]

Al primo volume della nuova edizione BUR del poema nonniano, ad opera di Daria Gigli Piccardi, segue immediatamente il secondo, curato da Fabrizio Gonnelli (d'ora in poi F.G.), anch'egli studioso ben noto al pubblico dei tardoantichisti; i volumi III e IV, con la seconda metà del poema, sono attesi per la fine del 2004. Delle caratteristiche complessive dell'opera si è già detto poco sopra recensendo il volume I (pp. 289-301), e non mette conto ripetersi. Rispetto al predecessore, il vol. II si presenta nell'insieme più snello, soprattutto nel commento; è peraltro scontato che questo dipenda almeno in parte dalla notevole differenza tematica tra i libri I-XII, ricchissimi di soggetti mitologici e religiosi della massima importanza (l'assalto al cielo di Tifeo, le peregrinazioni di Cadmo, l'unione di Zeus e Persefone, la morte di Zagreo, il diluvio, la nascita di Dioniso e l'istituzione dei riti misterici, l'origine della vite), e la sezione XIII-XXIV, occupata in gran parte da scene di battaglia o di simposio (nonché dall'episodio di Inno e Nicea, un tempo apprezzatissimo per il suo manierato patetismo ma obiettivamente meno fecondo, nonostante le sue valenze metaletterarie, per l'indagine scientifica).

Com'è ovvio, le introduzioni alle quattro parti dell'opera sono state programmate come complementari. Daria Gigli Piccardi ha trattato nel primo volume di alcune problematiche fondamentali, come le caratteristiche dell'epica tardoantica, la biografia e la cronologia di Nonno, gli aspetti ideologici e religiosi delle *Dionisiache* e la cosiddetta «questione nonniana». Per parte sua, F.G. si occupa del *Fortleben* del nostro autore: la prima parte della sua ricerca riguarda la diffusione delle opere nonniane nel mondo ellenizzato, indagandone le sorti sia nell'ultima fase del Tardoantico (la cosiddetta «scuola nonniana», concetto sulla cui esatta portata F.G. offre le necessarie precisazioni) sia nella vera e propria letteratura bizantina (Giorgio di Pisidia, la rinascenza macedone, l'eruditissima età comnena). È un campo in cui il lavoro di F.G., che ad una formazione di tardoantichista affianca competenze di bizantinista propriamente detto (a lui si devono le edizioni critiche di due opere di Giorgio Pisida: il *De vita humana* esametrico, in «Bollettino dei Classici» 12, 1991, pp. 118-138, e soprattutto l'*Hexaemeron*, Pisa 1998, un volume tanto importante per la sua alta qualità scientifica quanto irreperibile a causa della sua scarsissima diffusione), si rivela particolarmente fruttuoso: c'è molto qui di interessante, e molti spunti che meriterebbero di essere sviluppati ed approfonditi.

Al novero dei possibili lettori bizantini di Nonno avrei aggiunto Sofronio di Gerusalemme, su cui vd. C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto I*, Bologna 2002, p. 29; allo stesso De Stefani, p. 30 n. 100, avrei fatto riferimento per i tratti nonniani del carme di Dionisio Studita (p. 15 n. 21). Riguardo a Leone il Filosofo (pp. 14-15 e n. 19), che mostra di conoscere Nonno non solo negli epigrammi ma anche nel poemetto su Giobbe, mi permetto di rimandare a quanto ho scritto qui sopra (pp. 195-198). Che Teodoro Irtaceno (p. 21 n. 29) riprenda una serie di *exempla* mitici dal libro II delle *Dionisiache* è ora argomentato in dettaglio da D. A. Hernández de la Fuente, *Nonnus and Theodore Hyrtakenos*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 43, 2002-2003, pp. 397-407, anche se la questione è probabilmente destinata a rimanere aperta e non si può escludere, come lo stesso studioso opportu-

namente sottolinea, «that Hyrtakenos is using here a compilation of mythological commonplaces instead of the Nonnian passage» (pp. 401-402).

Procedendo poi oltre Bisanzio, F.G. passa ad illustrare la ricezione di Nonno nell'età moderna, dalla grande stagione umanistica consumatasi tra la fine del XV secolo e gli inizi del XVII (Poliziano, Falkenburg, Scaligero, Cunaeus, Daniel Heinsius) alle assidue letture nonniane di Giovan Battista Marino, dagli eruditi e letterati spesso stravaganti del Settecento alla rinascita filologica dell'Ottocento, fino ad esempi assai recenti (Kavafis, Calasso). La panoramica, inevitabilmente snella e selettiva, è però tutt'altro che un nudo catalogo: F.G. mostra di sapersi muovere altrettanto bene sia sul versante filologico sia su quello letterario, scandagliando entrambe le tradizioni con vivissimo senso storico e senza nulla concedere all'approssimazione.

Il testo greco riprodotto a fronte è quello delle edizioni di F. Vian (XIII), B. Gerlaud (XIV-XVII), J. Gerbeau-F. Vian (XVIII-XIX) e N. Hopkinson (XX-XXIV). F.G. ha comunque riesaminato tutti i passi testualmente malsicuri, stabilendo autonomamente il testo da tradurre e dando ragione delle sue decisioni nelle note. Spesso le sue scelte si possono dire conservatrici, ma si tratta di una posizione equilibrata che non ha niente a che vedere con l'elezione del conservatorismo a *petitio principii* praticata da molti. Nella maggior parte dei casi, le sue difese del testo tràdito risultano perfettamente ragionevoli.

Condivisibili mi sembrano l'interpunzione finale, che dispensa dalla necessità di postulare lacuna, in XIV 49 (così già Ludwich); la difesa di γυμνώσασα, consono alle abitudini moderatamente voyeuristiche dei personaggi nonniani, in XV 248; di Ἀστακίδες… Κυβηλίδος in XV 380; dell'ordine tràdito dei versi in XVII 44-45; di καρήνῳ in XVIII 114; dell'integrità del testo in XVIII 278; di αὐτοῦ… ψαύοντος in XX 88-89; di ἔπλεκε in XX 265; di σάκεος in XXI 275 (ove si aggiungerà che l'effetto comico dello scudo usato come tavoletta scrittoria è accresciuto dalla sproporzione tra le sue dimensioni e la brevità del messaggio: qui, diversamente da quanto avveniva nel modello di *Il.* VI 169, il re non scrive πολλά!); di μέγας in XXII 103; di φωλάδος in XXII 116; di φόβον in XXII 285; di προϊσχομένου in XXII 306; di πότμῳ in XXII 317; di ἀναινομένων… ῥεέθρων in XXIII 76; di ἰμάσσων in XXIV 2; di καὶ χορόν in XXIV 261; dell'ordine tràdito dei versi in XXIV 309-316.

Probabilmente giusti, o quantomeno prudenti, anche la conservazione di Ἥρη in XV 241 (benché Ἠώς di Keydell offra un testo decisamente migliore), di ἄγρην in XXII 171 (anche se non sarei così sicuro che ὕδωρ del Cunaeus sia solo una banalizzazione), di οὔρεος in XXIV 120, il rifiuto di porre lacuna dopo XXII 14 e dopo XXIV 19, la difesa di XX 314-315. Quanto a questi ultimi due versi, qualora li si ritenga fuori luogo, mi chiedo se all'espunzione non sarebbe da preferire una trasposizione dopo 324: «ti ucciderò come un bue, e se hai con te quella banda di gente cornuta, ucciderò anche loro alla stregua di buoi» (di diverso avviso R. Keydell, *Eine Nonnos-Analyse*, «L'Antiquité Classique» 1, 1932, p. 185 n. 15 = *Kleine Schriften*, Leipzig 1982, p. 497, secondo cui i versi «noch lassen sie sich anderswo unterbringen»; per una difesa della *paradosis* vd. invece E. Livrea, «Gnomon» 70, 1998, p. 197).

Ove necessario, F.G. non esita ad adottare congetture di altri studiosi o a proporre una nuova soluzione.

In tre casi F.G. sostiene la necessità di emendare un passo che gli editori delle *Belles Lettres* (qui nella fattispecie Hopkinson) giudicano sano: egli accoglie nel testo ἠθάδα κισσόν di Livrea in XX 275, οὓς πάρος αὐτός di Peek in XXI 306 e ἀνελύσατο di

Koechly in XXIII 199. Valide mi sembrano anche l'ipotesi di una lacuna dopo XVI 118 (mai avanzata finora, a quanto mi risulta) e la scelta della variante antica κολώνην (con il lievissimo ritocco di Graefe: κορωνην pap.) al posto di ἀκωκήν in XIV 393, ove si noterà la ricercatezza della *variatio* quasi sinonimica σκοπιή / κάρηνον / κολώνην (quest'ultima lezione è preferita anche da N. Hopkinson, «Classical Review» 45, 1995, p. 15).

Più frequente il caso in cui gli editori francesi ricorrono alla *crux* e invece F.G., per rendere la traduzione più leggibile e meglio comprensibile, preferisce adottare una delle emendazioni sinora proposte. Ottime scelte in tal senso mi paiono ἐπήνεσεν di Lloyd-Jones in XIII 271 (ove sarà opportuno precisare che il καί del v. 273 dovrà intendersi «e tuttavia», come *e.g.* in XIV 168: vd. Vian, p. 230); πηκτίδος εὖ ψαύουσιν di Livrea (πηκτίδος già Hermann, εὖ ψ. già Graefe; il fatto che εὖ non sia usato quasi mai da Nonno, come rileva W. Peek, *Kritische und erklärende Beiträge zu den Dionysiaka des Nonnos*, Berlin 1969, p. 24, non mi sembra un'obiezione insormontabile) in XX 93; τύπος di Koechly in XX 164; ἐπάξια di Hopkinson in XX 236; ἀλύξω di Livrea in XXI 16; δύσγαμον ancora di Livrea in XXI 182; εἰσαΐουσα di Rhodomann in XXI 286 (avrei però menzionato anche ἀγγέλλουσα di F. Wolf, *Textkritische Bemerkungen zu Nonnos' Dionysiaka*, «Philologus» 117, 1973, p. 103); ἐπορχήσαντο di Graefe in XXII 9; πάλιν di Peek in XXII 247 (in alternativa penserei a μέλαν, che ancor meglio chiarirebbe trattarsi di Indiani; difendono invece il testo tràdito Livrea, «Gnomon» 1998, cit., p. 200, e – con argomenti piuttosto singolari – H. White, *Studies in Late Greek Epic Poetry*, Amsterdam 1987, p. 111); ἐρύσσας di Koechly in XXIII 48; κῦμα κυλίνδεις di Keydell in XXIII 233a; πήξαντες κλισίας ἐς ἐρημάδα δάσκιον ὕλην di Vian in XXIV 125. F.G. mostra di saper valutare e selezionare nel modo migliore.

Sono solo cinque i passi in cui non mi sentirei di condividere il giudizio dell'editore (che peraltro non si esprime mai in tono dogmatico e mantiene aperta la possibilità che il testo richieda un intervento).

XIV 164 sgg.: μεσσατίῳ δὲ / στήθεϊ δεσμὸν ἔβαλλε καὶ ὄρθιον ἄντυγα μαζοῦ / ‹ . . . . . › / παρθενίῳ ζωστῆρι. F.G., sulla scia di Livrea («Gnomon» 69, 1997, pp. 666-667), giudica superflua la lacuna ritenendo che «si possa facilmente ammettere una costruzione ἀπὸ κοινοῦ di ἔβαλλε». Tuttavia qui il verbo non si troverebbe ad avere solo due significati diversi, ma anche due costruzioni sintatticamente e semanticamente quasi opposte, «mettere la fascia sul petto» e «coprire il petto con la fascia»: il che crea qualche perplessità in più. È ben possibile che il testo sia sano (ancorché un po' contorto), ma credo che sarebbe necessario trovare qualche parallelo significativo per una sintassi del genere.

XVI 66 sgg.: ἤθελον, εἰ χρύσειος ἐγὼ πέλον ὄμβρος ἀκοίτης, / αὐτὸς δῶρα γάμων, αὐτὸς πόσις, ὄφρα χορεύσω / ἀφνειῆς προχέων φιλοτήσιον ὄμβρον ἐέρσης [Graefe: ἀρούρης L]. F.G. conserva ἀρούρης al v. 68 (così anche Livrea, «Gnomon» 1997, cit., p. 670): ma ἀφνειῆς, perfettamente appropriato alla pioggia d'oro, lo sarebbe assai meno per la poco perspicua «terra» – il lettore dovrà pensare che se Dioniso è la pioggia Nicea dovrà essere la terra, e che quella terra sarà «ricca» perché intrisa dell'oro piovuto dal cielo o forse perché Nicea stessa è «aurea», come il dio precisa al v. 70? Se a questo si aggiunge l'eccentricità della costruzione di φιλοτήσιος + gen. nel senso «innamorato di», credo che abbiamo elementi sufficienti per ritenere il testo quantomeno assai sospetto.

XXIII 120 sg.: Era ὥπλισεν Ἰνδὸν Ὑδάσπην / φύλοπιν ὑδατόεσσαν [Koechly: αἱματόεσσαν L] ἀναστῆσαι Διονύσῳ. F.G. si chiede «se quella di L non possa essere in realtà *lectio difficilior*, intesa come riferimento al fatto che le acque del fiume sono to-

talmente insanguinate». È pur vero che il concetto risulterebbe assai poco perspicuo (l'ultima menzione della corrente insanguinata era al v. 100, quindi piuttosto distante), mentre in genere Nonno preferisce sfruttare simili concetti paradossali ponendoli in ben maggiore evidenza.

XXIII 160 sg.: Σιληνοὶ δὲ γέροντες ἐναυτίλλοντο †θαλάσσῃ† / καὶ ποσὶ καὶ παλάμῃσιν ἐρετμώσαντες Ὕδάσπην. Conservare θαλάσσῃ nel senso di «questa sorta di mare» sembra davvero faticoso (Nonno di solito si serve di νόθος *vel sim.* per esprimere concetti del genere); γαλήνῃ di Koechly è eccellente di per sé, e avrebbe oltretutto un forte appoggio in Call. *Epigr.* 5, 5-6 Pf. εἰ δὲ *γαληναίη*, λιπαρὴ θεός, οὗλος *ἐρέσσων* / *ποσσὶν* – ἴδ᾽ ὡς τῶργῳ τοὔνομα συμφέρεται – κτλ.

XXIV 294: καὶ καμάτους ὀρόωντες ἀπειροπόνου [Castiglioni: -μόθου L] Κυθερείης. F.G. cerca di salvare il testo tràdito, ma il tema di Afrodite non avvezza alle armi, sfruttato nella contrapposizione con Atena ai vv. 284 sgg. e 299, non vedo quale rilevanza potrebbe avere qui, nell'ottica degli spettatori che non osservano se non il suo insuccesso al telaio. La correzione di Castiglioni, che ha dalla sua soprattutto il poco distante v. 276, si adatta perfettamente al gusto nonniano per l'espressione ossimorica; chi volesse una soluzione più economica (benché non perfettamente equivalente sul piano semantico) potrà riconsiderare ἀπειρομόγου di Marcellus, che non è più un *hapax* assoluto dopo la pubblicazione del P.Mich. inv. 4926a, 7 (W. Luppe, *Hellenistische Hexameter*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 93, 1992, pp. 157-159; K. Spanoudakis, *Hellenistic (?) Hexameters Revisited*, *ibid.* 127, 1999, pp. 59-62).

Infine, poche aggiunte su alcuni passi non del tutto chiari. Per XIII 51 εὐεπίης ὅλον ὅρμον avrei segnalato l'interessante λάλον di C. De Stefani, *Nonniana*, «Philologus» 143, 1999, pp. 336-338, in XXI 2 l'economico ἔνθορε λόχμῃ dello stesso De Stefani, *ibid.* pp. 338-339, e in XVI 340 ζῆλον ἔχων καὶ ἔρωτα l'elegantissimo δυσέρωτα di Graefe (il testo tràdito è difendibile, ma il parallelo di XLVI 322 non è pienamente calzante; sulla questione vd. Gerlaud, p. 236). I problematici XXI 116-117 sarei incline a spostarli dopo 109 (con Koechly), ma la questione rimane aperta, e va da sé che una maggior propensione all'atetesi o alla dislocazione dipende dall'annoso problema di quanto si è disposti a credere alla presenza di varianti d'autore.

La traduzione italiana è attenta e ben calibrata, condotta in genere su un tono di salutare *medietas* ma non aliena, ove necessario, dal tentativo di riprodurre il registro stilistico più solenne che ogni tanto si affaccia nei discorsi diretti dei personaggi (cfr. l'esempio di XXII 392 ss.). Come Daria Gigli Piccardi nel vol. I, anche F.G. ha saputo rendere in modo appropriato la straripante aggettivazione di Nonno, trasformando gli epiteti narrativi nella funzione sintattica corrispondente. Il risultato è una versione assai fluida, che riproduce adeguatamente l'andamento della narrazione nonniana senza indebite libertà ma anche senza annoiare il lettore con una letteralità troppo spinta.

Assai pochi i casi in cui proporrei una diversa interpretazione o una soluzione alternativa. XIII 1 forse meglio «dimore» che «sale» (si tratta di una grotta: cfr. Vian, p. 131 n. 4); XIII 57-58 «e Arne, dimora dell'Ennosigeo, e Peteone»; XIII 75 «e la gente della sgradevole Ascra»; XIII 270 «che ammalia la mente»; XIII 317 non «debole» ma «instabile», «mobile» (ἀστήρικτος: «insaisissable» Vian); XIV 21 «al fabbro celeste»; XIV 175 «con una schiuma stregata, a mo' di unguento» (la traduzione di F.G. presuppone ἀβρόν di Falkenburg, accolto da Keydell); XIV 284 «il dio della vite»; XVI 4 «sulla riva del fiume ricco di ciottoli»; XVI 21-22 «dov'è la sua faretra, le dolci frecce e l'arco amato» (all'inizio del v. 22 F.G. traduce non ἠδύ bensì ἦχι di Graefe;

mi chiedo se qui, come in III 110 sg. ἦχι πέλει Χαρίτων δόμος, ἦχι χορεύει / Ἀσσυρίη Κυθέρεια, in XII 93 sg. e in XLVI 145 ss., Nonno non risenta del celebre *orac. ap.* Porph. *V. Plot.* 22, vv. 17-18 ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες / ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου e vv. 40 sgg. χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται / Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ἦχι δίκαιος / Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἵς, ἦχί τε καλὸς / Πυθαγόρης – cfr. anche anon. *AP* VII 363, 3-4 ψυχὴ δὲ κατ᾽ οὐρανόν, ἦχί περ Ὀρφεύς, / ἦχι Πλάτων, ἱερὸν θεοδέγμονα θῶκον ἐφεῦρεν –, ma anche se così fosse, nel nostro passo non sarebbe comunque necessario introdurre per congettura un quarto ἦχι); XVIII 245 «denti di cinghiale»; XX *perioch.* 1 «della scure omicida» (vd. la nota di F.G. a 182-187); XX 171-173 «allorché un guerriero finalmente fa ritorno, scudi o elmi, trofei… ecc.»; XX 233 «ai miei schiavi»; XXII 75 non «rampognando» ma «illudendo»; XXII 224 forse più chiaro «dopo aver staccato il laccio sotto la gola»; XXII 256 «nella corazza di guerra»; XXIII 69 «un Satiro»; XXIV 7 «tende l'umido palmo al pietoso Dioniso» (usuale enfasi sulla clemenza del dio); XXIV 269 «non arati e sterili». In XXI 271 Nonno gioca probabilmente sulle due possibili accezioni di διάκτορος: il Satiro funge da «messaggero», ma qui il seguente λάτριον ἔργον ἔχειν οἰκοσσόον fa capire che Deriade parla di fare di lui un «servo». Il poco perspicuo XXIV 37-38, ἥ ποτε Γοργείων βλοσυρὸν μίμημα καρήνων / φθεγγομένων Λίβυν εὗρεν ὁμοζυγέων τύπον αὐλῶν, può risultare un po' meno oscuro se si concorda φθεγγομένων con καρήνων («terrible imitation de la voix sortie des têtes des Gorgones» Vian; tuttavia βλοσυρόν continua a sembrarmi improprio, e mi chiedo se non si possa pensare *e.g.* a λιγυρόν o anche ad un più economico βλοσυρῶν, con una ripartizione asimmetrica degli epiteti tutt'altro che inaccettabile alla luce della documentazione addotta da L. Sternbach, *Meletemata Graeca*, I, Vindobonae 1886, pp. 167-174).

L'apparato esegetico si divide tra le introduzioni ai singoli nuclei tematici e le note di commento a piè di pagina. Le une e le altre affrontano con costante vigilanza critica questioni di *constitutio textus*, rapporti intertestuali, strategie compositive, componenti storiche e culturali: sarebbe facile indicare una serie di esempi particolarmente significativi (come la nota a XIII 223 sulle tradizioni cretesi; l'analisi, a pp. 56-57, della funzione strutturale del doppio catalogo di guerrieri; le osservazioni a p. 60 e nelle note a XIX 23-41 e 337-340 sulla figura di Dioniso, che anche F.G. giudica sostanzialmente «credibile dal punto di vista religioso, e non solo come figura letteraria»; la nota a XIV 332-337 sulla strategia allusiva/contrastiva nei confronti del modello omerico; quella a XVIII 237-262 sulle tradizioni mitologiche orientali, ecc.), ma ciò che soprattutto vale la pena di mettere in risalto è l'accuratissima selezione che F.G. ha saputo effettuare, isolando le problematiche più rilevanti e fornendo al lettore tutti gli elementi necessari per trarre le sue conclusioni. Come si può vedere dalle brevi note che seguono, molto sarebbe possibile aggiungere, ma non molto di indispensabile né di veramente importante.

XIII 10-14: il fatto che Rea non sorrida può esser dovuto, oltre che alla sua ieraticità, anche al fatto che ella sa bene come Iris sia servitrice di Era e quindi nemica di Dioniso (vd. la nota di F.G. al v. 1). La scena della tacita sottomissione di Iris può dover qualcosa a Call. *Del.* 228-239. – XIII 42 ἐς ἀβροβίων χθόνα Λυδῶν, così come 464 Λυδῶν δ᾽ ἁβρὸς ὅμιλος ἐπέρρεεν, riecheggia verosimilmente A. *Pers.* 41-42 ἁβροδιαίτων δ᾽ ἔπεται Λυδῶν / ὄχλος. – XIII 125 sg.: la storiella della scrofa era proverbiale, come sottolineano sia Vian, p. 220, sia P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, Clermont-Ferrand 1991, p. 41 (vd. almeno Gow a Theoc. 5, 23, e cfr.

anche G. Burzacchini, *Temistio e la 'porca beota' (Corinn. testim. 3 Crönert)*, in L. Torraca [ed.], *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, pp. 115-122). Qui colpisce il particolare della contesa περὶ μορφῆς, decisamente singolare per un suino anche nel mondo del mito. Nonno allude forse a una variante (a noi altrimenti ignota) che comprendeva la trasformazione di una donna superba in scrofa, analogamente alla vicenda di Aracne? Il pensiero corre subito alla poesia ellenistica su temi metamorfici (Nicandro, Partenio). Ma tutto questo rimane puramente ipotetico.
XIV 190: il nome Ὀρθάων, specie in un Centauro, può anche celare un'allusione sessuale: cfr. Ὀρθάνης (su cui H. Herter, *De dis Atticis Priapi similibus*, Bonn 1926, pp. 10-13 e 20-23, nonché Hunter a Eubul. frr. 75-78). – XIV 318-322: la ferocia smodata di Astraente che insegue gli araldi di Dioniso richiama la frenesia di Licurgo in *Il.* VI 132 sgg., prefigurando altresì il comportamento di quello stesso personaggio in *D.* XX 325 sgg. (Deriade, empio ma capace di maggiore regalità, si limiterà invece in XXI 240 sgg. a un discorso tracotante, come Eeta in A. R. III 367 sgg.).
XVI 54-55: ἵνα κούρης / δεξιτερὴ πάνλευκος ἐμῆς δράξοιτο κεραίης. Il modello è sicuramente Mosch. 2, 126, ripreso da Nonno anche in I 68 (come indicano sia Gerlaud sia F.G.), ma mi chiedo se qui non si debba vedere un'allusione maliziosa: cfr. in particolare Mel. *AP* XII 95, 5-6 = *HE* 4402 sg. τόδ᾽ ἐύστοχον ἐν χερὶ τείνων / σόν κέρας (per altri esempi di κέρας in tal senso vd. J. Henderson, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New York-Oxford 1991², p. 147, e J. N. Adams, *Il vocabolario del sesso a Roma*, tr. it., Lecce 1996, p. 39). Un analogo gioco di parole a sfondo sessuale nel discorso di Inno è stato individuato da A. S. Hollis (*Nonnus and Hellenistic Poetry*, in N. Hopkinson [ed.], *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, p. 61 n. 38) al v. 88, ἐμοῖς ὤμοισιν ἐμὴν Νίκαιαν ἀείρων. – XVI 224: l'invito a querce e rocce perché esortino Nicea alla compassione è un voluto paradosso, dato che proprio questi due elementi erano proverbiali come simbolo di insensibilità (vd. West a Hes. *Th.* 35, che opportunamente adduce anche il nostro passo, nonché Livrea, «Gnomon» 1997, cit., p. 670).
XVII 310-312: per il compianto da parte delle Ninfe cfr. anche i funerali di Eezione in *Il.* VI 419 sg. περὶ δὲ πτελέας ἐφύτευσαν / νύμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο e quelli di Clite in A. R. I 1065 sgg.
XXI 79: αἱμαλέῃ σμώδιγγι χαρασσομένων ἀπὸ νώτων rielabora *Il.* II 267 σμῶδιγξ δ᾽ αἱματόεσσα μεταφρένου ἐξυπανέστη (come Hopkinson non manca di notare). Il fiero Licurgo ridotto come il vile Tersite?
XXIII 167 sgg.: … ὄφρα κατακρύψωμεν ἐν ὕδασι πεζὸν ὁδίτην. / σοὶ καὶ ἐμοὶ πέλεν αἶσχος, ὅτε Βρομίοιο μαχηταὶ / ἀβρέκτοις ἐμὸν οἶδμα διασχίζουσι πεδίλοις. Qui e in 186 sg. αἰδέομαι ποταμοῖσι μιγήμεναι, ὅττι γυναῖκες / ἡμέας ἀκλύστοισι διαστείβουσι πεδίλοις (come anche in II 55-56: vd. *supra*, p. 299), Nonno sembra ricordarsi di Call. *Vict. Sos.* fr. 384, 33-34 Pf., in cui il Nilo si sdegna del confronto con i fiumiciattoli οὓς ἀμογητὶ διὰ σφυρὰ λευκὰ γυναικῶν / κ[αὶ παῖς ἀβρέκτῳ γούνατι πεζὸς ἔβη.
XXIV 78 sgg. (cfr. anche 121 sg.): curioso osservare come la descrizione di Eaco sollevato dall'aquila presenti la stessa terminologia impiegata altrove da Nonno per il ratto di Ganimede (vd. *supra*, p. 300; qui lo nota cursoriamente anche Hopkinson, p. 268). «Formularità» nonniana o deliberata contrapposizione tra il forte guerriero e il delicato ragazzino? – XXIV 303 sgg.: qui Nonno riprende vistosamente, nella forma e nel contenuto, *Anacreont.* 4, 1 sgg. West: τὸν ἄργυρον τορεύσας / Ἥφαιστέ μοι ποίησον / πανοπλίας μὲν οὐχί· / τί γὰρ μάχαισι κἀμοί; / ποτήριον δὲ κοῖλον / ὅσον δύνῃ βάθυνον.

Poche altre osservazioni marginali a carattere più propriamente erudito.

XIV 119: ἀεξίνοος anche in Jo. Gaz. I 15 (che imita manifestamente Proclo). – XIV 172: di Livrea vd. anche *Sul* Dioniso *di Euforione, Nonno e Dionisio*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 108, 1995, pp. 55-57. – XIV 296-298: per la demonizzazione dei Persiani in età tardoantica cfr. anche il caso di Agazia, su cui C. Questa, *Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle Storie di Agatia*, in *L'aquila a due teste: immagini di Roma e dei Romani*, Urbino 1998, pp. 137-172. – XVII 231 sgg.: sul passo dello ps.-Oppiano relativo alle origini di Apamea vd. anche P. Bernard, *I. Une légende de fondation hellénistique: Apamée sur l'Oronte d'après les Cynégétiques du Pseudo-Oppien. II. Paysages et toponymie dans le Proche Orient hellénisé*, «Topoi» 5, 1995, pp. 353-408. – XVII 382: l'emistichio ἀμετροβίων ἐλεφάντων era già in [Man.] I 53 (e compare anche nel difficilmente databile anon. *App. Anth.* III 55, 1 Cougny). – XVIII 19: la più antica attestazione nota di θεόπαις pare essere Archestr. *SH* 176, 2 = fr. 46, 2 Olson-Sens. – XVIII 149: ὠμογέρων Nonno lo trovava anche in Call. *Aet.* fr. 24, 5 Pf. = 26, 5 Massimilla. – XIX 104 sg.: sui passi di stampo epigrammatico nelle *Dionisiache* vd. anche J.-F. Schulze, *Zu einigen literarischen Inschriften bei Nonnos*, «Živa Antika» 24, 1974, pp. 124-131. – XXI 289: qui il modello di Nonno non è Callimaco, bensì probabilmente Lyc. 115 sg. συλλέκτροιο Φλεγραίας πόσις / στυγνὸς Τορώνης. – XXIV 243: φιλ]αλάκατος è integrazione quasi sicura in B. 1, 74 Maehler.

Sviste e refusi si presentano in numero davvero ridottissimo; ancor più scarsi quelli insidiosi o non facilmente riconoscibili.

A p. 9, n. 7 si legga «circa 700 esametri»; a p. 15, n. 21 «ἀχράντοις»; a p. 20 «*Dosicle*»; a p. 25, n. 41 «Utenhove»; a p. 71, trad. di XIII 78 «Peteone»; a p. 113, trad. di XIII 452 «Cinira»; a p. 135, trad. di XIV 75 «Argenno»; a p. 235, n. a 88 «nella posizione del centauro»; a p. 246, n. a 226-227 «*Bruta animalia*»; a p. 254, la n. a 295 si riferisce in realtà a 296; a p. 261, n. a 366 «(Erigone)»; a p. 413, n. 4 «D. F. Sutton»; a p. 485, n. a 289-298 «Torone»; a p. 575, n. 6 «Pollide»; a p. 581, n. a 10-61 «*Inni* 7.11-5»; a p. 591, n. a 123-142 «ὕλην».

Questo secondo volume conferma in pieno ciò che già si era potuto capire chiaramente dal primo: le *Dionisiache* della BUR si configurano come un'acquisizione di sicuro rilievo, che coniuga nella forma migliore alta divulgazione e indagine scientifica ritagliandosi un posto tanto nello scaffale del lettore colto quanto, anzi forse ancor più, in quello dello specialista. A questo punto non rimane che attendere con filologica impazienza il completamento dell'opera.

Enrico Magnelli

Schede e segnalazioni bibliografiche

Pietro Bembo, *Oratio pro litteris graecis*, edited by Nigel G. Wilson, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2003, pp. 348. [ISBN 8887541124]

Nitida edizione del discorso *Di Pietro Bembo ai Veneziani sul sostenere gli studi greci*, opuscolo retorico che, insieme con la *Psychagogia* e le epistole greche di Francesco Filelfo e gli *Epigrammi* del Poliziano, appartiene allo sparuto manipolo dei testi greci prodotti dagli umanisti italiani. L'appello, rivolto al senato della Repubblica di Venezia, data ai primi mesi del 1494, ed ha la forma (e l'ambizione) di un'orazione epidittica di taglio isocrateo: Bembo lo scrisse a Messina, dove si trovava per studiare greco presso Costantino Lascaris. Il testo sopravvive in due copie, di cui la seconda (Ambr. N 126 sup.) è una revisione della prima (British Library, Harley 5628), ed è in gran parte autografa. La circostanza è stata debitamente messa a frutto da Wilson, che fornisce un'edizione saggiamente conservativa, fedele anche ad alcuni tratti dell'ortografia greca dell'autore. Se il discorso è in larga misura una tessitura di argomenti, *topoi*, movenze tradizionali, con qualche spunto personale degno di nota, la *Graecitas* di Bembo è connotata in maniera analoga a quella di altri tentativi umanistici (penso soprattutto a Filelfo): ha cioè un impianto relativamente solido, costruito su letture canoniche e su un impiego apprezzabile del lessico e di taluni idiomatismi, ma talvolta sorprende per usi incongrui – ricavati per analogia, per estensione, per modificazione morfologica (eteroclisia), ecc. –, che nel complesso denunciano una padronanza limitata. La traduzione inglese aiuta concretamente a superare alcune difficoltà connesse con questo tenore linguistico desultorio (*e.g.* ll. 422-423, 601-602, ecc.) e le note, succinte ma molto utili, intervengono per lo più a rilevare incertezze, catacresi, aberrazioni (per tutte segnalo, alla l. 257, la forma ἠσχήκῃ, cong. perf. di ἔχω). [E. V. M.]

Byzantina – Metabyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace. Actes de la 6^e^ Séance organisée par Paolo Odorico dans le cadre du XX^e^ Congrès international des Études byzantines. Collège de France – Sorbonne, Paris, 19-25 Août 2001, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003 (Dossiers byzantins 2), pp. 188. [ISBN 295183 6619]

Dedicato a un tema centrale per una nuova e più fondata definizione dell'identità bizantina – nei nostri studi ancora troppo appiattita sui suoi contorni costantinopolitani – il volume si apre con un'introduzione di P. Odorico (*La périphérie dans le temps et l'espace*) e include contributi di ambito storico (V. Papoulia, *Vers une identité byzantine: la mobilité sociale et la mobilité culturelle comme facteurs de la transformation de l'État romain en État byzantin*; M. Gallina, *Centre et périphérie: identité et différences. XI^e^-XIII^e^ siècles*; M. Mundell Mango, *The Centre in and beyond the Periphery: Material Culture in the Early Byzantine Empire*; L. Maksimović, G. Subotić, *La Serbie entre Byzance et l'Occident*) e storico-culturale (L. Brubaker, *On*

the Margins of Byzantine Iconoclasm; D. Tsourka-Papastathi, *Les institutions du droit privé: mécanismes d'équilibre entre systèmes de droit concourants et concurrents*). Di notevole rilievo le pagine di G. Cavallo sul peso da attribuirsi, in una ricognizione impregiudicata del "fenomeno Bisanzio", alle differenti letture e culture praticate in Bisanzio, contro l'inveterato, ma fuorviante privilegio attribuito alla sopravvivenza classica (*Ἐν βαρβάροις χωρίοις. Riflessioni su cultura del centro e cultura delle periferie a Bisanzio*). [E. V. M.]

A Byzantine Novel, Drosilla and Charikles, by Niketas Eugenianos. A Bilingual Edition Translated with an Introduction and Explanatory Notes by Joan B. Burton, Wauconda (Illinois), Bolchazy-Carducci Publishers, Inc., 2004, pp. XXVIII + 208 [ISBN 086516536X]

Il volume nasce soprattutto da un'esperienza di insegnamento universitario (p. X). Il testo, privo di apparato critico, riproduce quello di Fabrizio Conca (*Il romanzo bizantino del XII secolo*, a cura di F. C., Torino, UTET, 1994). La traduzione a fronte si propone essenzialmente di «translate the Greek into a natural, readable English that also preserves the spirit, style, and thought of the original Greek» senza trascurare «an accuracy […] that might help readers of the Greek» (p. XIX): uno scopo che, a parte qualche passo che offrirà inevitabilmente spunto a discussioni, si può dire che sia stato nella sostanza raggiunto. L'introduzione (pp. IX-XVIII) illustra in modo succinto le principali caratteristiche del romanzo erotico di età comnena, i suoi rapporti con i modelli del passato, il contesto culturale in cui si sviluppa e il pubblico al quale si rivolge. Le note esplicative (pp. 195-202) sono per lo più destinate a chiarire riferimenti di carattere storico o mitologico anche a un pubblico di non specialisti (nemmeno a questo era però forse il caso di ricordare, a p. 199, che Omero è «the epic poet credited with the two great ancient Greek epics the *Iliad* and the *Odyssey*»), e raramente affrontano problemi testuali o entrano nel merito della struttura letteraria o della tematica del testo. Segue un'ampia scelta bibliografica. [G. C.]

Byzantium in the Year 1000, edited by Paul Magdalino, Leiden-Boston, Brill, 2003 (The Medieval Mediterranean 45), pp. X + 284. [ISBN 9004120971]

Il volume, dedicato alla memoria di due illustri bizantinisti, Nikos Oikonomides e Lenos Mavromatis, raccoglie gli interventi del 19° Congresso di Scienze Storiche svoltosi a Oslo nell'agosto 2000.
Come è facile intuire, l'ingresso nel terzo millennio ha avuto una non piccola parte nella scelta del tema incentrato sull'anno Mille, un anno che nella prospettiva dell'impero romano orientale non ha avuto tanto un'importanza simbolica, ma che piuttosto è stato il fulcro di un secolo assai rilevante per Bisanzio: infatti tra la metà del secolo X e l'inizio dell'XI l'Impero raggiunse il culmine del potere militare e del prestigio politico. I primi cinque contributi del volume sono dedicati all'analisi del potere imperiale; il sesto, consacrato ad aspetti giuridici, segna una sorta d'ideale transizione dai temi della politica a quelli della cultura, su cui vertono appunto i tre ultimi saggi, dedicati alla storia, alla poesia e all'agiografia del tempo di Basilio II. Il capitolo conclusivo, redatto da Paul Magdalino, affronta il tema del congresso in una luce parzialmente diversa rispetto ai precedenti, col proposito di analizzare l'anno Mille ponendosi interrogativi sulle prospettive millenaristiche e apocalittiche. Volume senza dubbio interessante, dato che per la prima volta gli autori si propongono di studiare in modo sistematico la società bizantina intorno al Mille, per vedere se sia possibile applicare anche all'Oriente quell'idea di anno Mille che ha avuto tanta fortuna nella medievistica occidentale. *L'An Mil* di Georges Duby, pubblicato nel-

l'ormai lontano 1967, ha segnato una tappa decisiva negli studi sull'attesa della fine. L'autore, pur riconoscendo che tale attesa dimorava nel fondo degli animi, negava però risolutamente – basandosi anche sui lavori di Marc Bloch, di Henry Focillon e di Edmond Pognon – che essa si fosse tramutata, nell'immaginario collettivo degli uomini del medioevo, in un autentico terrore di quell'anno. Lo studioso francese ascriveva piuttosto la nascita di questa visione all'umanesimo, che in esso trovava un elemento perfettamente consonante con l'idea di barbarie e di secoli bui; ricordava quindi come quei presunti terrori avessero conosciuto la loro maggiore fortuna con l'illuminismo e come di qui fossero poi stati accolti dalla storiografia del secolo XIX, impregnata di romanticismo e, al contempo, di scientismo e positivismo.

Gli studi medievistici sono stati interessati anche da un acceso dibattito mutazionista, in cui il Mille non è inteso in senso millenaristico, ma come un momento di cambiamenti significativi. Va ricordato a tal proposito, in particolare, *La mutation de l'an mil* di Guy Bois (1989), in cui l'autore si propone di dimostrare che il Mille fu un anno di autentica cesura nella struttura socio-economica dell'Europa medievale. In aperta opposizione a questa tesi, Dominique Barthélemy (*La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?*, Paris 1997), riflettendo ancora una volta se il Mille sia stato un punto di vera frazione a livello sociale, conclude che non è possibile risolvere tutti i contrasti e gli interrogativi posti dai secoli X e XI semplicemente cedendo al fascino di attribuirli a un fantomatico terrore per la fine del millennio.

Questo, in estrema sintesi, è il dibattito sull'anno Mille in Occidente; per il mondo bizantino non esisteva nulla di simile, anzi si può affermare che detto tema non era stato neanche oggetto di riflessione fino al convegno di Oslo del 2000 e al volume curato da Magdalino, che di quel convegno è il frutto. L'analisi dei contributi rivela subito la difficoltà di applicare la categoria concettuale di anno Mille a Bisanzio: eccettuato, infatti, il saggio forse un po' provocatorio di Magdalino, gli altri studiosi si riferiscono al Mille non come a un anno di particolare attesa o paura, ma soltanto come a un riferimento cronologico ben determinato, e si limitano a esporre i fatti e le caratteristiche della politica, della giurisprudenza e della letteratura nel periodo compreso tra la seconda metà del secolo X e la prima metà dell'XI. Così Marc Lauxtermann, *Byzantine Poetry and the Paradox of Basil II's Reign* (pp. 199-216), sottolineando che intorno all'anno Mille la produzione di versi poetici a Bisanzio fu piuttosto scarsa, nega risolutamente che tale circostanza sia imputabile a timori apocalittici; aggiunge con una certa ironia che a Bisanzio era in vigore il calendario basato sulla fondazione del mondo e che pertanto non era l'anno Mille. All'origine della crisi della produzione poetica vi fu piuttosto lo scarso amore verso i poeti nutrito da Basilio II, che, come sottolinea fra gli altri Michele Psello, non amava la retorica. Se Lauxtermann dichiara esplicitamente che nella prospettiva bizantina l'anno Mille rappresenta un falso problema perché in Oriente non era l'anno Mille, di fatto anche gli altri studiosi non individuano nell'anno Mille dell'era cristiana alcun rilevante mutamento politico o sociale, sicché non possono che limitarsi a esaminare, ciascuno nel proprio ambito, gli avvenimenti che ruotano intorno a una data a cui i Bizantini non conferiscono alcun particolare significato, né di speranza né di timore.

Così Jonathan Shepard, *Marriages towards the Millennium* (pp. 1-33), esamina la politica matrimoniale dei principi occidentali e di quelli dei regni orientali gravitanti nella sfera bizantina, ben consapevoli tutti del valore nobilitante e legittimante che al proprio potere conferiva un legame parentale con la casa imperiale di Bisanzio, vera erede di Roma.

Nel suo contributo *Political Elites in the Reign of Basil II* (pp. 35-69), Catherine

Holmes si inserisce all'interno del dibattito relativo al regno di Basilio II, e riprende in esame la bipartizione a suo tempo proposta da Ostrogorsky che suggeriva di suddividerne il regno in due fasi, caratterizzate la prima dalle insurrezioni delle potenti famiglie anatoliche e la seconda dalle vittoriose campagne militari contro i Bulgari. La studiosa si riallaccia alle tesi di Cheynet, Ahrweiler e Oikonomides, che contrapponevano a una prima fase, in cui i membri delle *élites* politiche detenevano gli uffici pubblici nelle medesime regioni in cui erano anche proprietari terrieri, una seconda fase, in cui tali interessi vennero separati, perché Costantinopoli divenne il centro politico ed economico dell'impero. Catherine Holmes ritiene che le tensioni di fine X-inizio XI secolo non vadano spiegate tanto con il conflitto tra pubblico ufficio e grande proprietà terriera, quanto piuttosto con problemi tutti interni all'esercito, che era cresciuto in maniera esponenziale sotto l'impero dei predecessori di Basilio II. La soppressione della rivolta di Foca e Sclero non condusse dunque a una ridistribuzione delle ricchezze economiche né a una ricostruzione dei rapporti tra l'impero e le *élites*.

A tali temi si riallacciano anche i contributi di Jean Claude Cheynet, *Basil II and Asia Minor* (pp. 71-108), e di Paul Stephenson, *The Balcan Frontier in Year 1000* (pp. 109-133), volti a esaminare, rispettivamente, i rapporti intrattenuti dall'imperatore Basilio II con la regione microasiatica – per ciò che concerne il profilo economico, militare e diplomatico – e il carattere di fluidità assunto dalla frontiera balcanica in quel medesimo periodo.

Alla situazione italiana in età macedone è dedicato lo studio di Vera von Falkenhausen *Between Two Empires: Southern Italy in the Reign of Basil II* (pp. 135-159). È un'analisi che, partendo dai territori più direttamente bizantini, si estende poi sino a coinvolgere i principati longobardi del Sud, Napoli, Amalfi, Gaeta, Roma e, soprattutto, Venezia.

Il saggio di Ludwig Burgmann, *Turning Sisinnios against the Sisinnians: Eusthatios Romaios on a Disputed Marriage* (pp. 161-181), dedicato al diritto canonico, si occupa degli impedimenti matrimoniali per affinità posti dalla chiesa greca: una questione assai delicata la cui definizione, risolta col richiamo a Israele piuttosto che all'autorità imperiale, segnò una svolta significativa nell'ambito del diritto matrimoniale, aprendo la via a quelle riforme nei rapporti tra Chiesa e Impero a proposito del matrimonio che matureranno appieno in età comnena, come è stato di recente chiarito da Michael Angold, *Church and Society under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995.

Infine Athanasios Markopoulos, *Byzantine History Writing at the End of the First Millennium* (pp. 183-197), e Christian Høgel, *Hagiography under the Macedonians: the Two Recensions of the Metaphrastic Menologion* (pp. 217-232), si occupano dei generi storiografico e agiografico, mettendo in luce con acribia le nuove tendenze retoriche e stilistiche emerse tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo.

Nessuno di questi nove contributi, dunque, parla esplicitamente dell'anno Mille a Bisanzio, o perché gli autori – è il caso di Lauxtermann – negano con esplicita fermezza la rilevanza del tema, o perché, più semplicemente, non trovano nelle fonti alcun riferimento a timori apocalittici e a conseguenti spinte al rinnovamento e alla rinascita, sicché tendono a non fare dipendere le pur innegabili caratteristiche di originalità di quel periodo da un solo anno, bensì piuttosto a considerare significativo un intero secolo, quello che va dalla metà del X alla metà dell'XI: un secolo caratterizzato dalla forte impronta politica e culturale connessa con l'idea di *renovatio* propria della dinastia macedone.

Soltanto Paul Magdalino, *The Year 1000 in Byzantium* (pp. 233-270), conferisce al proprio intervento un taglio diverso, nel tentativo di individuare la presenza anche a Bisanzio di un filone apocalittico coinci-

dente con quello suscitato dall'anno Mille in Occidente. Certo non è nuova l'idea di intraprendere uno studio sull'apocalittica a Bisanzio, ma è nuova la volontà di collegarla al millenarismo occidentale. Invero Agostino Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente* (ed. postuma a cura E. Morini, Roma 1988), aveva con cura analizzato le profezie apocalittiche bizantine, sviluppatesi tutte a partire dal modello biblico della *Visio Danielis*, e ne aveva individuato quei caratteri che permettevano di collegare la fine del mondo alla fine dell'impero, rilevando una significativa concomitanza tra il fiorire del filone profetico-apocalittico e i fatti del 1204 e del 1453. Magdalino, per contro, focalizza la propria attenzione sulla profezia apocalittica quale si definisce intorno alla metà del X secolo, chiedendosi, al pari di Georges Duby, se i timori apocalittici legati all'anno Mille fossero davvero presenti in quell'epoca, o se non vadano piuttosto ascritti all'età moderna, a partire soprattutto dal XVII secolo. Dopo aver constatato che il problema dell'anno Mille «è presente sull'agenda» degli occidentalisti, ma non su quella dei bizantinisti, egli ricorda come l'apocalittica bizantina collocasse la presunta fine del mondo nel settimo millennio dalla sua fondazione, vale a dire nel periodo compreso tra il 492 e il 1492 dell'era cristiana; non si concentravano pertanto i timori della fine del mondo su un anno preciso, ma su un intero millennio. E tuttavia esistevano – prosegue lo storico – alcune profezie che la ponevano proprio a metà del millennio, intorno all'anno 6500, curiosamente in coincidenza prossima con l'anno Mille occidentale che, secondo il calendario bizantino, corrisponde al 6508. [Federica Pessotto]

Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus II, pars I, codices graecos 1-55 continens / *Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Band 1, codices graeci Monacenses, neu beschrieben von Viktor Tiftixoglu, revidiert sowie mit Einleitung und Registern versehen von Kerstin Hajdú und Gerard Duursma, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, pp. 388 + 72 tavv. f.t. [ISBN 3447047453]

Il volume, che appare a un anno di distanza dall'ampia ricostruzione storica di K. Hajdú (*Die Sammlung griechischer Handschriften in der Münchener Hofbibliothek bis zum Jahr 1803*: vd. «Medioevo Greco 3, 2003, pp. 338-339) e dal *Katalog* della medesima Hajdú relativo ai Monacensi greci 110-180 (vd. «Medioevo Greco» 3, 2003, p. 332), continua l'impresa di sistematica ricatalogazione del fondo greco della Bayerische Staatsbibliothek. Il tenore scientifico ed editoriale del volume è, appunto, in linea con i volumi precedenti, con i quali condivide innanzi tutto un aggiornamento specialistico e bibliografico di prim'ordine ed una realizzazione grafica particolarmente netta. In particolare, il volume si segnala per le numerose identificazioni di testi finora non attribuiti o attribuiti dubbiosamente, e per l'esemplare descrizione codicologica. Per un saggio della validità del lavoro basti scorrere, per esempio, le pagine relative ai non molti codici antichi presenti nella sezione (dove prevalgono manoscritti del XVI sec.): cfr. soprattutto le schede relative ai testimoni crisostomici Monacensi gr. 1, 2, 4, 6, 20, 21, 24 (XI sec.). [E. V. M.]

«Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire» 53, 2002, Museum Tusculanum Press, Université de Copenhague, 2002, pp. 348. [ISBN 87728 98534. ISSN 01065814]

Dei sedici validi contributi di storia e letteratura greca e latina che il numero della rivista ospita si segnala in particolare, per l'ambito bizantinistico dei gnomologi, l'articolo di Vayos J. Liapis, *Notes on* Menandri sententiae, alle pp. 197-214. [A. M. T.]

Clavis Patrum Graecorum, volumen III, *a Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, cura et studio Mauritii Geerard, editio secunda, anastatica, addendis locupletata a Jacques Noret, Turnhout, Brepols, 2003 (Corpus Christianorum), pp. XXII + 630. [ISBN 2503050336]
Clavis Patrum Graecorum, volumen III A, *a Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, addenda volumini III a Jacques Noret parata, Turnhout, Brepols, 2003 (Corpus Christianorum), pp. 56. [ISBN 2503050344]

La ristampa aggiornata del volume III della benemerita *CPG* è un'acquisizione fondamentale per la ricerca cristianistica e bizantinistica, alla quale l'impresa editoriale assistita con tanta competenza da Jacques Noret consegna uno strumento preciso e rinnovato (l'aggiornamento bibliografico si estende all'incirca all'intero 2002).
Il volume III è in effetti solo apparentemente (o solo parzialmente) una ristampa anastatica del volume apparso nel 1979: di fatto, la sapiente e minuta *mise à jour* di Noret ne fa, a tutti gli effetti, una seconda edizione, debitamente accresciuta e completata. Il sistema adottato per ridurre i costi di stampa è forse complesso – indispensabile per la consultazione è la lucida *Note préliminaire* che compare nel vol. III, p. XXII –, ma efficace, e può costituire un buon esempio per analoghe imprese editoriali. Molto apprezzabile è la decisione di stampare anche in un fascicolo a parte, il vol. III A, gli *Addenda* al vol. III, i quali compaiono in calce a quest'ultimo (pp. 577-630): in tal modo, chi già possieda la prima edizione del vol. III (1979) e il *Supplementum* all'intera *Clavis* (1998), può acquistare il solo fascicolo III A per disporre dell'intera informazione relativa ai secc. V-VIII. Da segnalare, rispetto all'edizione del 1979, una serie di nuovi autori e nuovi testi anonimi ora immessi nella *CPG* (vd. III, p. 575). [E. V. M.]

An Entertaining Tale of Quadrupeds, Translation and Commentary by Nick Nicholas and George Baloglou, New York, Columbia University Press, 2003, pp. XVIII + 558. [ISBN 023112760X]

Il volume propone il testo della Παιδιόφραστος διήγησις τῶν ζῴων τῶν τετραπόδων nell'edizione critica di M. Papathomopoulos, corredandolo di un'affidabile versione inglese a fronte (pp. 160-219). L'introduzione fornisce gli elementi essenziali per l'inquadramento dell'opera, che risale alla seconda metà del XIV sec. Di valore sono soprattutto l'ampio commento (pp. 253-378) e le note filologiche (pp. 379-430), che analizzano puntualmente alcuni problemi linguistici e testuali dell'opera. In appendice i curatori discutono il problema dei rapporti cronologici tra la Παιδιόφραστος διήγησις e il Πουλολόγος, le allusioni storiche e le implicazioni allegorico-ideologiche del testo, e altri aspetti della tecnica compositiva e formulare. Alle pp. 221-251 sono riprodotte numerose illustrazioni provenienti dal ms. Constantinopolitanus gr. Seraglio 35. [E. V. M.]

L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projects actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines. Collège de France – Sorbonne, Paris, 19-25 Août 2001, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003 (Dossiers byzantins 3), pp. 252. [ISBN 2951836635]

Il volume si apre con una *Vorbemerkung* dei curatori e include contributi di taglio assai diverso. A problemi che toccano i generi nel loro complesso sono dedicati i lavori di M. Grünbart (la retorica epistolografica bizantina), F. Kolovou (per una "teoria della citazione" nell'epistolografia bizantina), A. Markopoulos (sull'assenza di commenti agli epistolari), M. E.

Mullett (le epistole come fonti per l'individuazione di rapporti tra personaggi); si occupano di autori o aspetti particolari R. Cribiore (sull'epistolario di Libanio), G. Fatouros (le epistole di Nilo di Ancira), E. N. Papaioannou (sull'epistolario di Psello), F. Tinnefeld (sull'epistolario di Demetrio Cidone), M. Tziatzi-Papagianni (Teodoro di Cizico, *ep.* 3 Lampros), E. de Vries-van der Velden (l'epistolario di Psello e l'informazione storica), B. Isebaert, K. Demoen (per un'edizione critica del Παράδεισος [Giovanni Geometra?]), W. Hörandner (gli epigrammi traditi da iscrizioni), A. Jacob (epigrafi metriche nell'Italia meridionale ellenofona), M. D. Lauxtermann (sugli epigrammi e i poemi brevi di Giorgio Piside), Paolo Odorico, Ch. Messis (l'antologia poetica del Marc. gr. 524), G. Papagiannis (sugli epigrammi di Giorgio Piside), N. Ševčenko (iscrizioni metriche di Asinou [Cipro]), E. Sironen (epigrammi protobizantini non sepolcrali), P. Speck (l'immagine di Cristo sulla Chalké e i giambi iconoclastici). [E. V. M.]

L'erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio. Atti della VII Giornata di Studi Bizantini, a cura di Paola Volpe Cacciatore, Napoli, M. D'Auria, 2003, pp. 244. [ISBN 887092226X]

Nel volume sono raccolti gli interventi di G. Burzacchini (*Enzo Degani e la lessicografia greca*), P. Cassella (*Sul commentario di Eustazio a Dionigi Periegeta*), C. Castelli (*Due hypotheseis comiche in un commentario bizantino a Ermogene [cod. Vat. Gr. 2228]*), F. Foti (*Stesicoro e il Mythographus Homericus: una nota nel cod. Laur. Gr. XXXIII 33*), F. Montanari (*I percorsi nella glossa. Traduzioni e tradizioni omeriche dall'antichità alla cultura bizantina*), C. Neri (*Panfilo e i pesci di… scolio*), G. Pace (*La struttura della tragedia secondo Giovanni Tzetze, περὶ τραγικῆς ποιήσεως 155-182*), A. Ponzio (*Gli scoli di Tzetze agli Erga di Esiodo: elementi per la costituzione del testo e rapporti con il commentario plutarcheo*), R. Tosi (*Recenti acquisizioni sulle metodologie lessicografiche*), P. Volpe Cacciatore (*Un testo di grammatica nella Roma del IV secolo: Macrobio*), M. Cacouros (*Le lexique des définitions relevant de la philosophie, du Trivium et du Quadrivium compilé par Néophytos Prodromènos, son activité lexicographique et le corpus de textes philosophiques et scientifiques organisés par lui au monastère de Pétra à Constantinople*). [E. V. M.]

Mario Gallina, *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale: mondo bizantino e Occidente latino*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003 (Collectanea 18), pp. 486. [ISBN 8879882473]

Nel volume sono raccolti, in veste sostanzialmente invariata, contributi già pubblicati tra il 1980 e il 2002. La silloge, aperta da un saggio sulla discussa questione della "periodizzazione" bizantina (*I tempi dell'Impero d'Oriente*), si articola in tre sezioni: *L'incontro con l'Occidente e le sue ripercussioni con la civiltà bizantina*; *Un'area marginale di contatti italo-greci: il Piemonte*; *Venezia e il Levante bizantino*. [E. V. M.]

Walter Haberstumpf, *Dinasti Latini in Grecia e nell'Egeo (secoli XII-XVII)*, Torino, Il Segnalibro, 2003, pp. 232.

Sulla scia di ricerche condotte ormai da un ventennio – «avec une passion constante […] avec rigueur […] avec une érudition infaillible, mise à la portée du grand public, grâce à un talent d'écriture certain», come ricorda nella prefazione M. Balard (p. 5) – in questo volume H. rielabora e aggiorna lavori già comparsi in altre sedi. I singoli capitoli toccano la politica orientale degli Angioini (Carlo I d'Angiò e la nobiltà moreotica: 1278, pp. 11-22), i rapporti dei principi di Savoia con l'Oriente latino in epoca medievale e tardomedievale (pp. 23-45), la storia del mar-

chesato di Bondonitsa (pp. 47-91), il dissolversi delle signorie latine di Morea di fronte all'avanzata turca (pp. 93-121), la storia e i dinasti dell'isola di Serifo tra il 1204 e il 1537 (pp. 125-153), la famiglia dei Gattilusio nei *Commentarii* di Enea Silvio Piccolomini (pp. 155-165). Molto accurato il corredo di bibliografia e indici. [E. V. M.]

Himerios, *Reden und Fragmente*, Einführung, Übersetzung und Kommentar, von Harald Völker, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2003 (Serta Graeca, Beiträge zur Erforschung griechischer Texte 17), pp. X + 420 + 4 tavv. f.t. [ISBN 3895 003379]

Imerio di Prusa in Bitinia, esponente nel IV sec. d.C., con Temistio e Libanio, di quel culto della retorica che talora viene indicato come Terza Sofistica, svolse il suo magistero di insegnamento principalmente ad Atene, dove lo ascoltarono tra gli altri Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. Di un *corpus* originario di circa ottanta orazioni restano ventotto discorsi, sia fittizi (le *meletai*), che di occasione o legati al mondo della scuola, cui si aggiungono compendi fatti da Fozio. Lo stile di Imerio, fiorito e asiano, intessuto di citazioni poetiche, e la tipologia stessa dei discorsi hanno determinato fino ad oggi uno scarso interesse per l'autore; non stupisce perciò che l'unico precedente alla traduzione tedesca di Völker – la prima in lingua moderna – sia la versione latina commentata di G. Wernsdorf (1790). Il testo critico su cui Völker si basa è quello più recente e affidabile, l'edizione di Aristide Colonna (Roma 1951); nei punti in cui se ne discosta, segnala in nota le difficoltà testuali o le proposte di emendamento che ritiene opportuno seguire.
Il volume si articola in quattro sezioni: la prima è una introduzione (pp. 1-78) alla attività di insegnamento di Imerio e alle vicende editoriali del *corpus*; si analizzano contenuto e caratteristiche stilistiche dei discorsi. Di particolare interesse, lo studio dell'uso che Imerio fa di metafore tratte dal linguaggio e dal mondo dei Misteri e l'esame di alcune clausole metriche ricorrenti. La seconda sezione è costituita dalla traduzione annotata dei discorsi e dei frammenti di Imerio (pp. 80-363), che Völker divide in tre ambiti: le orazioni di argomento fittizio, o *meletai*; i discorsi che nascono da interessi privati del retore: l'*or.* 7, tenuta all'Areopago per rivendicare il diritto alla cittadinanza ateniese di suo figlio Rufino, giunta compendiata da Fozio; l'*or.* 8, una monodia per la morte del medesimo Rufino; infine i discorsi intesi a un grado più ampio di pubblicità, o perché nati all'interno dell'attività di insegnamento, o perché generati da una occasione ufficiale, come saluti a funzionari imperiali e allocuzioni alle città. Nelle ricche note a fondo pagina Völker privilegia informazioni necessarie alla immediata comprensione del testo (episodi mitici, avvenimenti storici), ma non mancano osservazioni stilistiche, linguistiche e di critica testuale. Nella terza, breve sezione (pp. 364-367), Völker sottolinea il valore degli scritti di Imerio per la ricostruzione del ruolo culturale di Atene: essi danno testimonianza della vitalità del patrimonio culturale classico in cui Imerio e i suoi ascoltatori si identificavano. Rileva inoltre l'importanza antiquaria dei discorsi come fonte storico-topografica sulla città di Atene nella seconda metà del IV sec. d.C.
Conclude il volume una ampia appendice (pp. 368-426); da segnalare qui la traduzione, sempre ad opera di Völker, di alcuni capitoli del trattato di Menandro Retore, che consentono una migliore comprensione dell'impianto dei discorsi di Imerio; una bibliografia aggiornata; un *Index nominum*; un *Index rerum*, di necessità selettivo, ma utile per un primo orientamento. [Elisabetta Berardi]

Icone russe. Collezione Banca Intesa. Catalogo ragionato, edizione a cura di Carlo Pi-

rovano, tomi I-III, Milano, Mondadori Electa, 2003, pp. 1-288 + 289-576 + 577-592. [ISBN 8843598686]

Pubblicato al termine di un'impegnativa azione di restauro delle opere descritte, il catalogo offre per la prima volta in forma completa la disamina critica della ricca collezione di icone russe conservate nel palazzo Leoni Montanari a Vicenza. La raccolta è costituita da 424 tavole (138 esposte in forma stabile, 286 conservate nel deposito del palazzo) e abbraccia un lunghissimo arco cronologico, che dalla seconda metà del XIII secolo, con due rari esemplari dell'arte di Novgorod (la *Discesa agli Inferi*, cat. n° 1; e l'*Ascensione al cielo del profeta Elia*, cat. n° 2), passa attraverso una sessantina di testimonianze interessanti per i secoli XV-XVII e documenta soprattutto la variegata produzione d'epoca moderna (fino all'inizio del XX secolo). Molto ampia è anche l'area geografica di produzione delle icone: accanto a reperti provenienti da Kiev, Mosca e Novgorod, la collezione allinea infatti opere rappresentative di tutte le scuole russe, delle grandi città come delle province. Il quadro complessivo che ne esce è pertanto «a suo modo, e per esempi significativi, una vera e propria storia della pittura russa di destinazione liturgica e devozionale, costantemente correlata alle vicende di un popolo e di una nazione» (p. 7).

I tre volumi del catalogo, molto ben realizzati sul piano editoriale, restituiscono il senso di questa "storia" presentando in ordine cronologico una descrizione accurata delle singole tavole, dei loro rivestimenti metallici, dello stato di conservazione e dell'opera di restauro, affiancando per ogni caso alcune indicazioni bibliografiche essenziali. Dopo le pagine di *Presentazione* di G. Bazoli (pp. 5 sg.) e la *Premessa* di C. Pirovano (pp. 7-10), aprono il catalogo gli articoli di E. S. Smirnova (*Le icone russe della collezione di Banca Intesa*, pp. 11-21), J. Lindsay Opie (*Iconostasi*, pp. 22-25), E. Haustein-Bartsch (*La pittura delle icone, tecnica e restauro*, pp. 26-33). In chiusura, un'utile serie di apparati: un glossario (pp. 868-870), una bibliografia complessiva (pp. 871 sg.), un indice iconografico (pp. 873-879), dei nomi (pp. 880-884) e dei luoghi (pp. 885-889). [A. M. T.]

Erich Lamberz, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Verlag C. H. Beck München, 2004 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen. Neue Folge, Heft 124), pp. 88. [ISBN 376960119X. ISSN 0005710X]

Il lavoro – sorto nell'ambito dell'edizione degli *Acta* del VII concilio ecumenico, per iniziativa della «Kommission zur Herausgabe einer zweiten Serie der Acta Conciliorum Oecumenicorum» e condotto con grande acribia – ha il suo risultato principale nella *Konkordanz der Listen* (pp. 42-79). Ma la portata dell'indagine si spinge oltre: dall'esame della complessa tradizione delle singole liste episcopali si ricavano conclusioni che toccano la tradizione complessiva degli *Acta*, e che non potranno non avere peso nell'edizione dei medesimi (pp. 35-37). [E. V. M.]

Lessico dei «loci similes» dei cronografi e degli storici bizantini, a cura di Emilio Pinto – Università degli Studi di Messina. Dipartimento di Filologia e Linguistica. Cattedra di Filologia bizantina, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004 (Studi e Ricerche 38), pp. 312. [ISBN 8876945997]

Frutto del lavoro di un gruppo di ricerca coordinato da Francesca Iadevaia e diretto da Emilio Pinto, l'opera si prefigge di fornire, e non soltanto agli addetti ai lavori, un sussidio lessicografico di tutti i personaggi citati nelle fonti cronografiche e storiche che tramandano gli eventi del millennio bizantino, per un totale di 36 opere consultate (vd. pp. 10-13 e 267: restano

esclusi i brevi resoconti di Teodosio Siculo, Giovanni Cameniate e Giovanni Canano [cfr. p. 10 n. 7], ma anche i casi eccellenti delle monografie di Procopio di Cesarea e Anna Comnena). In base ai criteri metodologici illustrati in apertura, alle pp. 7-15, i curatori hanno ritenuto opportuno servirsi, come base ecdotica, esclusivamente della *Patrologia Graeca*, sostituita in alcuni casi dal *Corpus Bonnense Historiae Byzantinae* (in appendice, pp. 269-309, una tabella comparativa presenta il riferimento ad edizioni più moderne). Di qui la precisazione: «Trattandosi di un lavoro fondato […] per lo più sulla raccolta di dati riportati dai singoli editori nell'ambito degli *indices nominum* che, nella maggior parte dei casi, accompagnano le loro opere, risulta ovvio che i compilatori del presente *Lessico* non assumono responsabilità alcuna per eventuali indicazioni erronee degli *indices* in parola» (p. 14). [A. M. T.]

Enrico V. Maltese, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Alessandria, Universitas (Edizioni dell'Orso), 2004, pp. 178. [ISBN 88769477 87]

Ristampa corretta della raccolta di saggi già apparsa nel 1995 (Torino, Scriptorium; ivi, Paravia, 1999[2]). [M. G.]

Antonino M. Milazzo, *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei «Discorsi Platonici» di Elio Aristide*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2002 (Spudasmata. Studien zur klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten 87), pp. 566. [ISBN 3487116774. ISSN 05489705]

Nell'analisi complessiva dei discorsi *Per la retorica* e *Per i quattro*, e dell'*Epistola a Capitone*, seguendo le tracce di un Elio Aristide disponibile a una soluzione di compromesso tra le due discipline rivali, retorica e filosofia, M. tocca più volte il *Nachleben* del «prosatore neosofista più studiato e copiato dai Bizantini» (p. 164): cfr. soprattutto pp. 157, 355, 363, 390, 458, 484. [E. V. M.]

Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco, a cura di Rossana Barcellona e Teresa Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003 (Collectanea 18), pp. 486. [ISBN 8879882473]

Tra i numerosi contributi di questo volume hanno particolare rilevanza per l'ambito bizantinistico i lavori di Carmelo Crimi (*Esiodo in un passo di Niceta David Paflagone*, pp. 125-130), Jean-Noël Guinot (*De quelques réflexions de Théodoret de Cyr sur les notions d'ousia et d'hypostasis*, pp. 213-227) e Francesca Rizzo Nervo (*Il parto bloccato: metamorfosi di un motivo letterario*, pp. 407-423). [E. V. M.]

Eva Nardi, *Né sole né luna. L'immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI e XII*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002 (Fondazione Carlo Marchi, Quaderni 16), pp. 242. [ISBN 8822251369]

Nel panorama degli studi bizantini, l'interesse per la "storia al femminile" ha conosciuto uno sviluppo autonomo solo in tempi piuttosto recenti. Al 1948 risale la prima analisi delle condizioni materiali, degli aspetti della vita privata e pubblica della donna bizantina, ad opera dello studioso greco Phaidon Koukoulés, che se ne occupò in un capitolo del suo Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Il ruolo della donna nella civiltà bizantina è stato da allora oggetto di interesse crescente, sia sul versante giuridico-legislativo, con gli studi di J. Beauchamp, J. Dauvillier ed E. Patlagean, per citarne solo alcuni, sia su quello familiare e privato, con l'interesse per la dimensione socio-culturale della donna, anche sulla scorta dei *gender studies* e degli *woman studies* di tradizione anglosassone: in questo campo eccellenti contributi sono stati forniti dal seminario londinese su *Women, Men and Eunuchs: Gender in By-*

zantium, a cura di E. James, London & New York 1997, e dal volume di E. V. Maltese, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli, demoni nel Medioevo greco*, Torino 1995 (rist. Alessandria 2004).

In questo orizzonte di studi si colloca il bel libro di Eva Nardi, che, attraverso una fitta rete di documenti e fonti letterarie, ricostruisce l'immagine viva di imperatrici, principesse e nobildonne bizantine vissute fra XI e XII secolo nell'*entourage* della corte imperiale. E attraverso le nobili protagoniste della vita di palazzo, destinatarie di encomi e discorsi, ispiratrici di poemi, ritratte nelle opere di cronaca e storiografia, l'A. si propone, riuscendovi appieno, di far emergere un denominatore comune, di ricostruire il modello femminile dominante nella società bizantina in un periodo in cui, con le dinastie dei Comneni e dei Paleologi, questa cominciava a distaccarsi gradualmente da un rigido schema che confinava la donna nel silenzio e nell'ombra e le concedeva, almeno in ambiente aristocratico, una maggiore libertà di espressione e di azione.

Un'indagine di questo tipo non risulta affatto agevole proprio a causa della natura stessa delle fonti: in una cultura dominata dall'elemento maschile, le donne non hanno una voce propria – l'*Alessiade* di Anna Comnena è l'unica opera dell'epoca scritta da mano femminile –, cosicché la loro immagine risulta per noi inevitabilmente filtrata attraverso la mentalità degli uomini che ce ne hanno lasciato il ricordo. Consapevole dei limiti della documentazione, Eva Nardi esamina un'ampia quantità di testimonianze letterarie, interpretandole con grande scrupolo filologico, tenendo sempre presente lo spirito e le caratteristiche proprie della civiltà bizantina, e dimostrando una grande dimestichezza con i canoni retorici e lo stile enfatico e rigoglioso della letteratura che quella civiltà produsse. L'A. interroga a fondo i testi, senza mai perdere di vista la distinzione tra i generi letterari, e riesce ad apprezzare le sfumature lessicali dei singoli termini e a ripercorrere i legami che questi hanno con la tradizione filosofico-letteraria precedente, mettendoli in relazione ora con la cultura classica ora con quella biblica e cristiana, che della civiltà bizantina costituiscono i due pilastri irrinunciabili. Tali linee di continuità con le letterature precedenti sono sempre tenute presenti da Nardi, come ben rileva Elena Giannarelli, che del volume ha curato la prefazione, intitolata allusivamente *Una trama di antichi fili*.

Lo schema seguito dall'A. per la ricostruzione del modello femminile bizantino rispecchia quello canonico negli *elogia* sin dall'antichità classica, che evidenzia, nell'ordine, la nobiltà del γένος, le qualità personali, suddivise in esteriori ed interiori, i rapporti familiari e il ruolo sociale e politico. Applicare questo modello alla donna bizantina significa essenzialmente esaltarne il prestigio nobiliare (cap. 2) – e bisogna tener conto che proprio nei secoli XI e XII si assiste a quella che è stata definita una "svolta filonobiliare", per cui l'appartenenza alla classe aristocratica acquista un'importanza notevole rispetto alle qualità personali –; la bellezza esteriore, considerata soprattutto come riflesso della bellezza dell'anima (cap. 3); l'abilità dimostrata nelle attività femminili quali il ricamo e la tessitura e, per contro, un atteggiamento prudente e moderato nei confronti della cultura e del sapere (cap. 4); la ἀρετή, intesa in senso spirituale e cristiano, come decoro, pudore, umiltà, saggezza, *pietas*, carità, sul modello femminile per eccellenza costituito da Maria (cap. 5); e soprattutto significa considerare la donna bizantina nel suo ruolo di madre, figlia e moglie esemplare (capp. 6 e 7).

In relazione ad ognuno di questi aspetti, in ciascun capitolo vengono esaminate le figure delle grandi nobildonne bizantine: da Anna Dalassena a Irene Ducas, dalla affascinante Maria Sclerena, concubina di Costantino Monomaco, a Zoe, ultima erede della dinastia macedone e moglie legittima di quest'ultimo, dalla piccola e com-

pianta Stiliana alla saggia e virtuosa Teodota, rispettivamente figlia e madre di Michele Psello, dalla colta e ambiziosa Anna Comnena, delusa nel suo desiderio di ascendere al trono imperiale, alle straniere come Berta di Sulzbach e Agnese di Francia, le cui nozze con imperatori bizantini avevano motivazioni e finalità esclusivamente politiche. Molte di loro risultano essere state donne energiche, capaci di ordire congiure di palazzo e intrighi politici, come nel caso di Anna Dalassena, o impavide anche di fronte all'infuriare della battaglia, come Eufrosina Castamonissa, collocata da Andronico Comneno in testa all'esercito durante l'assedio di Nicea allo scopo di impietosire e far arrendere il figlio di lei, Isacco II Angelo; altre invece – ne è un esempio Teodota – si caratterizzano per la dedizione allo sposo e a Dio; altre ancora, come Teodota o Anna Comnena, creano addirittura disagio e sospetto nei contemporanei per la loro sete di sapere: la cultura di Anna viene considerata ora un irripetibile paradosso (Giorgio Tornikis) ora un elemento da sminuire (Michele Italico) o da giustificare (Niceta Coniata). Tuttavia, come ben evidenzia l'A. nell'ultimo capitolo, dedicato all'*andrizzazione come processo di superamento della natura femminile*, proprio l'eccezionalità di tali donne, soprattutto se orientata nella direzione di un avvicinamento al modello maschile e dell'assunzione di atteggiamenti e virtù che sono proprie dell'uomo, è tale da suscitare l'ammirazione degli stessi uomini come si rileva nelle fonti documentarie: «virile» è definito da Michele Italico il coraggio di Irene Ducas e «più virile degli uomini più virili» è detta Anna Comnena da Giorgio Tornikis.

Nardi riesce a mettere in luce come nel mondo bizantino, secondo una linea di continuità con l'antichità cristiana e con il pensiero della patristica orientale – si pensi soprattutto ai Cappadoci Gregorio di Nissa e Basilio di Cesarea –, il modello di donna virtuosa è incarnato da colei che riesce a superare la condizione femminile, caratterizzata irrimediabilmente da *fragilitas,* e acquista le qualità proprie dell'ἀνήρ, preparandosi così all'incontro con Cristo, unico modello per uomini e donne. Nella stessa direzione di un progressivo avvicinarsi a Dio va anche il frequente accostamento tra donna e luce rilevato dall'A. nelle fonti analizzate (cap. 8): sole, stella, luna, lampada, lucerna sono metafore ricorrenti per indicare lo splendore della bellezza femminile, che illumina ciò che la circonda, ma che palesa soprattutto la purezza dell'anima protesa verso lo Sposo celeste, fonte della vera luce. Significativo a questo proposito è il biasimo che certi autori mostrano per imperatrici, come Berta di Sulzbach ad esempio, che trascurano il loro aspetto esteriore, disprezzando quegli ornamenti che il loro rango e il loro ruolo richiederebbero, ma soprattutto impedendo alla luce della loro anima di brillare all'esterno.

Con una grande attenzione al *milieu* storico e culturale ed un puntuale rigore nell'interpretazione delle fonti, Eva Nardi fa emergere dallo scenario della corte imperiale di Bisanzio figure a tutto tondo di donne vissute tra i secoli XI e XII: le loro immagini, benché irrimediabilmente filtrate attraverso occhi maschili e costantemente accostate ad un modello ideale elaborato dalla cultura dell'epoca, grazie alla articolata indagine dell'A. si presentano al lettore dotate delle loro caratteristiche e peculiarità individuali. [Valeria Novembri]

Filostrato, *Vite dei Sofisti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di Maurizio Civiletti, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002, pp. 724. [ISBN 884529191X]

Precisa e scorrevole traduzione di un'opera particolarmente amata e utilizzata dai Bizantini. Il testo greco a fronte è quello dell'ancora canonica edizione Kayser (Leipzig 1870-1871), con alcuni ap-

propriati ritocchi (*Nota critica*, pp. 57-58). Molto ampio il corredo delle note (pp. 257-656). Nel volume trovano spazio anche le *Poche pagine sui Sofisti* di Costantino Kavafis, estrosa e sensibile rivalutazione di quegli antichi "signori della parola" (pp. 657-663). [E. V. M.]

Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII). Atti del Convegno Internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2001), I, a cura di Febronia Elia. *Omaggio a Rosario Soraci*. Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Catania, Catania, CULC, 2002, pp. 388.

Il volume comprende una ricca messe di validi contributi – molto specifici e particolarmente attenti all'analisi dei testi letterari e documentari – dedicati al complesso problema della rivalità per il primato ecclesiastico e la centralità nell'ecumene fra la Nuova Roma, Costantinopoli, e l'antica. Sull'Oriente bizantino si incentrano soprattutto gli articoli di G. Dagron (*Constantinople, la primauté après Rome*, pp. 23-38), F. Elia (*Sui* privilegia urbis Constantinopolitanae, pp. 79-105), M. R. Cataudella (*Costantino «episkopos» e l'«Oratio ad Sanctorum coetum»*, pp. 263-280), M. D. Spadaro (*La cultura nei 'secoli oscuri'*, pp. 281-299), J. Beaucamp (*Rome et Constantinople dans les chroniques universelles byzantines,* pp. 301-321). Per il medesimo ambito hanno inoltre rilevanza gli interventi di G. Crifò (sulla compilazione del *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano, pp. 157-170), L. A. García Moreno (*Las Españas entre Roma y Constantinopla en los siglo V y VI. El Imperio y la Iglesia*, pp. 197-238), L. Cracco Ruggini (*La funzione simbolica di eroi, re e imperatori nella cultura greca e romana del Tardoantico*, pp. 355-383). All'ottica occidentale e a testi latini tardi sono infine dedicati gli interventi di F. P. Rizzo (pp. 39-55, sulla concezione leoniana del primato al momento del Concilio di Calcedonia), F. Corsaro (pp. 57-77, sul mito dell'eternità di Roma da Claudiano a Rutilio Namaziano), G. Rapisarda (pp. 107-118, con l'analisi del trattato 16 del vescovo Gaudenzio di Brescia), L. Di Paola (pp. 119-155, sul recupero della centralità di Roma in epoca teodericiana), G. de Bonfils (pp. 171-196: *I simboli del potere imperiale nel dibattito culturale del IV secolo*), B. Saitta (pp. 239-261, la primazia della sede romana secondo Gregorio Magno), C. Urso (pp. 323-353, Gregorio Magno e i *regna Francorum*). [A. M. T.]

Πρακτικὰ Διεθνοῦς Συνεδρίου ἀφιερωμένου στὸν Πλήθωνα καὶ τὴν ἐποχή του με τὴν συμπλήρωση 550 ἐτῶν ἀπὸ τὸν θάνατό του. Μυστρᾶς, 26-29 Ἰουνίου 2002, *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time. Mystras, 26-29 June 2002*, γενικὴ ἐπιμέλεια: Λ. Γ. Μπενάκης – Χ. Π. Μπαλόγλου, Ἀθήνα-Μυστρᾶς, Διεθνὴς Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν, 2003, pp. 440. [ISBN 9608714419]

Il volume include una trentina di contributi dedicati ai vari aspetti della personalità di Giorgio Gemisto Pletone, della sua attività di intellettuale, letterato ed erudito, del suo influsso sulla cultura europea. [E. V. M.]

Ριμάδα κόρης καὶ νέου, *«Contrasto» di una fanciulla e di un giovane*, edizione critica, introduzione, commento e traduzione di Maria Caracausi, Roma, Carocci, 2003, pp. 176. [ISBN 8843027387]

Pregevole edizione del testo cretese (XV secolo) pubblicato per la prima volta dal Legrand nel 1874. Le due redazioni, tràdite dall'Ambr. Y 89 sup. e dal Vind. theol. gr. 244, sono edite sinotticamente, e della prima viene fornita una traduzione italiana. In un corredo informativo ed esegetico accurato e piuttosto completo, si segnala come particolarmente apprezzabile l'attenzione ai fatti linguistici, oggetto di puntuale analisi. [E. V. M.]

La théologie byzantine et sa tradition, II, *(XIII^e-XIX^e s.)*, sous la direction de Carmelo Giuseppe Conticello et Vassa Conticello, Turnhout, Brepols, 2002 (Corpus Christianorum), pp. 1032. [ISBN 2503510 612]

L'opera, destinata a divenire un punto di riferimento in materia, si propone di presentare le maggiori personalità della teologia bizantina attraverso monografie sistematiche, organizzate lungo un eguale tracciato, e affidate a specialisti eminenti, che scrivono ciascuno nella propria lingua. Con un'impostazione ammirevole per chiarezza e rigorosamente omogenea, delle varie figure si forniscono una ricostruzione biografica, un elenco delle opere (condotto sul modello della *Clavis Patrum Graecorum*), l'analisi della dottrina teologica, una bibliografia a tendenza esaustiva. In aggiunta, viene presentato – in edizione originale o in traduzione – un testo rilevante di ciascun autore.

Il secondo volume include le monografie dedicate a Gregorio Sinaita (A. Rigo, con tr. it. della *Breve notizia sulla hesychia*), Gregorio Palama (R. E. Sinkewicz, con tr. ingl. del *Tomos del Monte Sacro*), Gregorio Acindino (J. Nadal Cañellas, con ed. crit. e tr. spagn. del *Discorso al patriarca Giovanni Caleca* sull'origine della rivalità tra Palama e Barlaam), Nicola Cabasila (Y. Spiteris, C. G. Conticello, con tr. it., ad opera di C. G. Conticello, della *Spiegazione della visione del profeta Ezechiele [37, 1-14]*), Marco Eugenico (N. Constas, con tr. ingl. dell'opuscolo *Sulle parole della preghiera «Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me»* e un'appendice bibliografica sul Concilio di Firenze), Giorgio Gennadio Scolario (F. Tinnefeld, con tr. ted. del *Quarto trattato sulla predestinazione divina*), Geremia II Trano (Ch. Hannick, K.-P. Todt, con tr. fr., ad opera di Ch. Hannick, dell'atto di *Nomina di Michele Rahoza* al seggio metropolitano di Kiev [luglio 1589]), Cirillo Lukaris (K.-P. Todt, con tr. ted. della *Lettera all'arcivescovo Marc'Antonio de Dominis* [6 settembre 1618]), Dositeo II di Gerusalemme (K.-P. Todt, con tr. ted. della *Confessio fidei*, art. 18 [redazioni del 1672 e 1680]), Eugenio Bulgaris (D. Stiernon, con tr. fr., ad opera di V. Conticello, del *Saggio sulla tolleranza*), Niceforo Theotokis (V. Makrides, con tr. fr. di una scelta di testi, ad opera di V. Conticello), Nicodemo Agiorita (E. Citterio, con tr. fr., ad opera di V. Conticello, della *Chrestoetheia. Sermone III*). In chiusura del volume, la sinossi, curata da V. Conticello ed E. Citterio, delle varie redazioni e versioni (con relativi testi inclusi) della *Filocalia*.

È difficile render conto dei pregi di quest'opera, che completerà i servigi resi agli studi da strumenti quali le *Claves* e la *Bibliotheca Basiliana Universalis*. I meriti più evidenti stanno nell'impianto generale, nel lo sviluppo degli argomenti (che ha finalmente superato la dimensione della "voce" di enciclopedia o repertorio), nell'aggiornamento e nella completezza dei dati, obiettivi ardui in una materia così dispersiva: pensiamo soprattutto alla tradizione successiva alla *halosis* e ai suoi molteplici rami e connessioni con la fase moderna delle teologie ortodosse. Il volume I, che attuerà l'auspicata sutura con l'epoca giustinianea, è tanto più atteso. [E. V. M.]

Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique «ΕΡΜΗΝΕΙΑ». Paris, 6-7-8 juin 2002 organisé par l'E.H.E.S.S. et l'Université de Chypre sous la direction de Paolo Odorico et Panagiotis A. Agapitos, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004 (Dossiers byzantins 4), pp. 430. [ISBN 2951836643]

Nel volume compaiono contributi su vari problemi connessi con lo statuto letterario e il valore documentale dell'agiografia bizantina (M. Kaplan, L. Rydén, B. Flusin, Ch. Angelidi, N. Delierneux, S. Constantinou), anche in relazione ad alcu-

ni testi specifici (A.-M. Talbot, P. A. Agapitos, V. Toneatto, S. A. Paschalides, A. Luzzi, Ch. Høgel, H.-A. Théologitis, M. Hinterberger, Ch. Messis, V. Déroche, M. E. Mullett) e alla funzione di modello per l'agiografia presso le popolazioni slave (J.-P. Arrignon, B. Bojović). [E. V. M.]

Indice

Domenico Accorinti
A proposito di una recente edizione critica
di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli pag. 1

Michel Balard
Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento 7

Michel Balivet
Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue 19

Daniele Bianconi
«Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo».
Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105 31

Luciano Bossina, Federico Fatti
Gregorio a due voci 65

Guido Cortassa
Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le "tombe" di Marco Aurelio 95

Michele Curnis
Addendum euripideum alla teicoscopia di *Phoe.* 99-155:
Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina 101

Francesca D'Alfonso
Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi
in Giovanni Malala (pp. 5, 47-6, 65 Thurn) 119

Marco Di Branco
Il Marchese di Monferrato
nel *Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr* di al-'Umarî 137

Giorgio Di Gangi, Chiara M. Lebole
La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali 141

Philippe Gardette
La représentation des juifs byzantins (romaniotes)
dans la culture séfarade du 13e au 15e siècles 165

Enrico Magnelli
Il "nuovo" epigramma sulle *Categorie* di Aristotele 179

Davide Muratore
Le *Epistole* di Euripide nel Parisinus gr. 2652 199

Antonio Rigo
La politica religiosa degli ultimi Nemanja
in Grecia (Tessaglia ed Epiro) 203

Recensioni 227

Schede e segnalazioni bibliografiche 309

«Medioevo greco» esce una volta all'anno e ospita contributi scientifici sulla civiltà storica e letteraria del millennio bizantino.
Le lingue della rivista, oltre all'italiano, sono il francese, il greco, l'inglese, lo spagnolo, il tedesco.
Per ragioni di costi editoriali si possono prendere in considerazione per la pubblicazione solo lavori presentati su supporto informatico.
I contributi, in stampata e dischetto, devono essere indirizzati a E. V. Maltese – «MEG», Università degli studi di Torino, Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica, via s. Ottavio, 20 I-10124 Torino, ovvero trasmessi in allegato a uno dei seguenti indirizzi di posta elettronica: maltese@savonaonline.it, enrico.maltese@unito.it.
Agli autori spettano 20 estratti gratuiti.
Gli originali dei lavori che non potranno essere pubblicati – per ragioni di spazio o perché non rispondenti all'impostazione di «MEG» – saranno restituiti agli autori.
La Direzione si impegna a dare sempre adeguata recensione o segnalazione dei volumi pervenuti.

Condizioni di abbonamento:

Italia, UE, Svizzera: € 25 • altri Paesi (posta aerea): € 35
Il pagamento può essere effettuato tramite versamento sul c.c.p. 10096154, intestato a Edizioni dell'Orso – via Rattazzi, 47 – 15100 Alessandria o con carta di credito: CartaSì, Visa, Master Card • payment through postal giro account No. 10096154 (Edizioni dell'Orso – via Rattazzi, 47 – I-15100 Alessandria, Italy) or CartaSì, Visa, Master Card

Medioevo greco
Rivista di storia e filologia bizantina

"0" (2000)

C. Billò, *Manuele Crisolora, «Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma»* – S. Borsari, *La chiesa di San Marco a Negroponte* – L. Bossina, *La bestia e l'enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata* – F. Ciccolella, *Basil and the Jews: two poems of the ninth century* – W. Haberstumpf, *Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)* – I. A. Liverani, *In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia* οὕτω / οὕτως – E. Nardi, *«Bella come luna, fulgida come il sole»: un appunto sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo* – A. Nicolotti, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina* – A. Rigo, *Ancora sulle «Vitae» di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)* – M. Scorsone, *Gli* Ἔρωτες θεῖοι *di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'intitolazione apocrifa* – A. Tessier, *Docmi in epoca paleologa?* – F. Tissoni, *Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli* [ISBN 88-7694-501-6]

1 (2001)

D. Accorinti, *Quaestiunculae Nonnianae* – C. Billò, *Note al testo dei «Praecepta educationis regiae» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina, *Per un'edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Cantico»: Cirillo di Alessandria o Nilo "Ancirano"?* – G. Breccia, *«Con assennato coraggio…». L'arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente* – M. Corsano, *Teodoreto di Cirro e l'esegesi del «Libro di Ruth»* – G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell'"Anonimo di Londra"* – F. A. Farello, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta* – P. Guran, *L'auréole de l'empereur. Témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat* – I. A. Liverani, *Sul sistema di interpunzione in Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e^ siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste* – J. Signes Codoñer, *L'identité des Byzantins dans un passage d'Ibn Battuta* – L. Silvano, *Per la cronologia delle lezioni di Angelo Poliziano sull'«Odissea».* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

2 (2002)

Ch. P. Baloglou: *The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links* – F. Bertolo: *Giovanni di Corone o Giovanni Mosco?* – C. Billò: *La «Laudatio in s. Iohannem Baptistam» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina: *Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314: come ripristinare il testo di Teodoreto e della «Catena dei Tre Padri»* – M. Broggini: *Metrica prosodica e sensibilità*

accentativa in Sinesio: una nota agli «Inni» VI-VIII – I. A. Liverani: *L'editio princeps dei «Commentarii all'Odissea» di Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico: *«Lascia le cose fresche e candide». À propos d'un récent compte-rendu et d'un moins récent livre* – M. Ornaghi: *Κωμῳδοτραγῳδία, amori e seduzioni di fanciulle: Alceo comico e Anassandride in «Suda»* – R. M. Piccione: *In margine a una recente edizione dell'«Anthologhomicon» di Orione* – G. Ravegnani: *I corpi dell'esercito bizantino nella guerra gotica* – A. Rhoby: *Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius* – L. Russo: *Tancredi e i Bizantini. Sui «Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana» di Rodolfo di Caen* – P. Schreiner: *L'uomo bizantino e la natura* – L. Silvano: *Angelo Poliziano: prolusione a un corso sull'«Odissea»* – F. Tissoni: *«Anthologia Palatina» IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

3 (2003)

G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache 25-38* – Ch. P. Baloglou, *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay's records* – A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei "secoli ferrei" di Bisanzio: la testimonianza dell'epistolario di Teofilatto Simocatta* – G. Breccia, *«Magis consilio quam viribus». Ruggero II di Sicilia e la guerra* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. α 1892 Adler ἀνάκαιον e la carcerazione di schiavi e liberti* – G. Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν e l'antica minuscola libraria greca* – W. Haberstumpf, *L'isola di Thermia tra Bizantini e dinasti italiani (secoli XIV-XVII). I Gozzadini da Bologna: realtà latine e reminiscenze greche alla periferia dell'impero* – A. Kiesewetter, *Markgraf Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306-1338), seine «Enseignemens» und Byzanz* – E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture* – E. van Opstall, *Jean et l'«Anthologie». Vers une édition de la poésie de Jean le Géomètre* – D. R. Reinsch, *Il Conquistatore di Costantinopoli nel 1453: erede legittimo dell'imperatore di Bisanzio o temporaneo usurpatore? Alle origini della questione: appartiene la Turchia all'Europa?* – F. Rizzo Nervo, *«Lascia ‹perdere› …». A proposito di un recente intervento e di una recente traduzione del «Dighenìs Akritis»* – U. Roberto, *Il «Breviarium» di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio* – L. Silvano, *Citazioni polizianee dal «Lessico» dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica* – Francesco Tissoni, *Gli epigrammi di Areta*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

Direzione: Guido Cortassa, Mario Gallina, Enrico V. Maltese
Redazione: Anna M. Taragna

Hellenica
Testi e strumenti di letteratura greca
antica, medievale e umanistica

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας)*, editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di Guido Cortassa ed Enrico V. Maltese, 1997, pp. VIII + 152 [ISBN 88-7694-259-9]

2. Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro, 1998, pp. 256 [ISBN 88-7694-320-X]

3. Luigi Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, 2000, pp. XIV + 514 [ISBN 88-7694-416-8]

4. Nigel G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, edizione italiana rivista e aggiornata, 2000, pp. X + 230 [ISBN 88-7694-462-1]

5. *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica Ciccolella, 2000, pp. LXIV + 296 [ISBN 88-7694-494-X]

6. Francesco Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, 2000, pp. 258 [ISBN 88-7694-463-X]

7. Anna Maria Taragna, *Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina*, 2000, pp. 278 [ISBN 88-7694-495-8]

8. Gregorio Magno, *Vita di s. Benedetto*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Gianpaolo Rigotti, 2001, pp. XLIV + 152 [ISBN 88-7694-583-0]

9. Elio Promoto Alessandrino, *Manuale della salute (Δυναμερόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Daria Crismani, 2002, pp. 284 [ISBN 88-7694-596-2]

10. *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, 2003, pp. XL + 648 [ISBN 88-7694-662-4]

11. *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz" (Jena, 21.-23. November 2002)*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2003, pp. XIV + 202 [ISBN 88-7694-683-7]

12. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2004, pp. VI + 186 [ISBN 88-7694-744-2]

13. Emanuele Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei «Giambi» di Callimaco*, 2004, pp. VI + 166 [ISBN 88-7694-745-0]

in preparazione:

14. Ferecide di Atene, *I frammenti*, testo critico, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti.

15. B. Snell, *Gli antichi Greci e noi*. In appendice *Nove giorni di latino*, prefazione di Hartmut Erbse, edizione italiana a cura di Marilena Amerise.

16. Demetrio Triclinio, *Il commento metrico alla tetrade sofoclea*, edizione critica a cura di Andrea Tessier.

17. Davide Muratore, *La biblioteca del cardinal Nicolò Ridolfi*.

18. *Selecta colligere, II. Beiträge zur Methodik der Kompilation und Wiederverwertung von Texten von der Antike bis in byzantinische Zeit*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams.

19. Enrico Livrea, *ΠΑΡΑΚΜΕ. Studi ellenistici e tardoantichi (1995-2002)*.

20. Cassia, *I versi profani*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Domenico Accorinti.

21. Gregorio Magno, *I «Dialogi» (libri I, III e IV)*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Manolis Papathomopoulos e Gianpaolo Rigotti.

22. Francis Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par Domenico Accorinti.

23. Sergio Aprosio, *Per la storia del perfetto greco: ἔχω con participio aoristo attivo*.

24. Luca Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, edizione e commento.

25. Walter Lapini, *Studi posidippidei*.

Quaderni
Centro internazionale di studi
sulla poesia greca e latina
in età tardoantica e medievale

1. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno internazionale di studi. Macerata, 4-5 maggio 1998*, a cura di Marcello Salvadore.

   K. Thraede, *Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvencus* – C. Crimi, *Motivi e forme dell'anacreontea tardoantica e bizantina. Una lettura delle due parti del Barberinianus gr. 310* – G. Polara, *Tra 'ars' e 'ludus': tecnica e poetica del «Technopaegnion» di Ausonio* – E. V. Maltese, *Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazioni sui versi profani* – U. Pizzani, *Le presenze classiche nel «Carmen Licentii ad Augustinum»* – W. Hörandner, *Epigrams on Icons and Sacred Objects: The Collection of Cod. Marc. gr. 424* – K. Smolak, *Die «Psychomachie» des Prudentius als historisches Epos* – K. Demoen, *La poésie iambique de Théodore le Stoudite: renouveau de l'épigramme grecque profane* – C. Micaelli, *«Carmen adversus Marcionitas»: ispirazione biblica e sua ripresa nei centoni «De lege» e «De nativitate»* – F. Fusco, *Giuliano d'Egitto: un epigrammista di età giustinianea* – M. G. Bianco, *Poesia, teologia e vita in Gregorio Nazianzeno: carm. 2, 1, 1* – C. Moreschini, *Dottrine ciniche ed etica cristiana nella poesia di Gregorio Nazianzeno* – R. Palla, *Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione aldina dei «Carmi» di Gregorio Nazianzeno*

   ISBN 88-7694-555-5

2. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-16 novembre 2001*, a cura di Anna M. Taragna.

   R. Palla, *Parole scritte sull'acqua, parole scritte nel vento. Le promesse dell'amante e altro* – A. V. Nazzaro, *L'Annunzio dell'angelo a Maria (Lc. 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-138)* – M. Kamptner, *Tra classicismo e cristianesimo: i generi letterari nel carme 18 di Paolino da Nola* – K. Smolak, *La cultura letteraria dei ritmi longobardi* – C. Crimi, *I componimenti poetici bizantini in onore di Gregorio Nazianzeno* – M. G. Moroni, *La "via di mezzo" in Gregorio Nazianzeno* – M. Corsano, *Sul secondo combattimento della «Psychomachia» di Prudenzio* – M. Donnini, *L'inno V del «Peristephanon liber» di Prudenzio ed i «Versus de s. Vincentio» di Ildeberto di Lavardin: analogie e variazioni* – A. Bruzzone, *Il concilium deorum nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare* –

M. G. Bianco, *Autopresentazione e autocomprensione del poeta: la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V* – A. M. Taragna, *Riso e scherno in Giorgio di Pisidia. Il carme «In Alypium»* – E. V. Maltese, *Osservazioni sul carme «Contro il Sabbaita» di Michele Psello* – J. Diethart, W. Hörandner, *The poetical work of Constantine Stilbes. Some remarks on his rhetorical practice* – Indici

ISBN 88-7694-762-0

Finito di stampare nell'ottobre 2004
da Copy Card Center s.r.l. San Donato Milanese (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso